TEOLOGIA ORTODOXA

Una introducción

VLADIMIR LOSSKY

Traducido por Ian e Ihita Kesarcodi-Watson
Traducción al idioma castellano: Carlos F. de la Puente

LISTA DE CONTENIDOS

INTRODUCCION

Ocurrió durante un encuentro con Leónidas Ouspensky y su esposa en Oxford, a mediados de la década de 1960; entonces fue que aconteció el inicio de la traducción del texto que se encuentra ante usted ahora. Los Ouspensky y yo nos hallábamos en la Casa de San Sergio y San Albans, un inspirado centro, denominado como la Sociedad homónima, dedicado a lograr una unión mayor, una comunión entre la Cristiandad Ortodoxa Oriental y los Anglicanos.
Dialogamos acerca de muchas cosas, entre las cuales surgió nuestro mutuo respeto por Vladimir Lossky y sus trabajos. Entonces fue que yo aprendí acerca de cómo realmente interpretar las diferencias de status y de valores de la comunicación en la comunidad ‘emigré’, especialmente en Paris, entre la persona y contribución de Lossky y de ese otro ‘emigré’ ruso quien, con Lossky, es, en gran medida responsable por la gran atracción que la Ortodoxia rusa ejerció sobre mí. Hablo de Nicolás Berdyaev. Se dijoo que Berdyaev fue meramente filósofo mientras que Lossky fue, digamos, mucho más teólogo. Yo he sido un filósofo académico antes de ir a Oxford y fue entonces que estudié teología. Yo entendí bien esta diferenciación. Asimismo supe, debido a esta expresión viviente y personal frente a mí, y conocí de un modo nuevo, mucho de aquello que, en su momento, simplemente había leído en la obra

de Lossky: ‘La Teología Mística de la Iglesia Oriental’, un trabajo que aún considero una de las más exquisitas expresiones de auténtica espiritualidad jamás escritas.
El resultado de este breve encuentro en una desaseada sala en Canterbury Road supuso no uno sino, para mi gran deleite, dos ítems. Cuando semanas después arribó un soberbio crucifijo, realizado a mano por Leónidas, el cual atesoro entre mis pertenencias más valiosas, dicho obsequio vino acompañado por dos textos de Leónidas, referidos a ‘El Icono’, y varios números atrasados del ‘Messager de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidental’ [números 46, 47, 48, 49, 50 (1964-1965)], una revista distribuida entre la comunidad ‘emigré’ en Paris, incluyendo una serie de artículos relacionados escritos por Lossky bajo el encabezado general de ‘Teología Dogmática’. Yo los leí ansiosamente y exclamé de inmediato que me ofrecía a traducirlos lo antes que fuera posible. Ese momento tardó en llegar, mucho más de lo que yo hubiera deseado. No fue hasta unos años más tarde (1969), posibilitado por mi matrimonio con una experta en ambos idiomas, francés y ruso. Aun así no se inició nada hasta finales del año 1974, cuando arribamos a Australia y allí comenzamos la tarea.
Nuestro método ha sido minucioso. Para el Francés (el grueso del trabajo) Ihita, mi esposa, efectuaría la traducción inicial capítulo por capítulo; yo la compararía con la mía; debatiríamos nuestras diferencias (usualmente lo más fatigante) y luego de acordar al respecto, yo reescribiría el documento completo, no solamente para trasladarlo a un Inglés aceptable. También para brindarle a esta traducción, dentro de mis posibilidades, un sentido teológico asimismo correcto. Lograr este último propósito me insumió mucho más tiempo que la suma de todo lo demás realizado. Discutimos mi versión final y se estableció la estructura que hoy detenta el texto. En el caso del ruso (‘Imagen y Semejanza’) nuestro método fue el mismo, con la dificultad de que mi conocimiento del idioma ruso era mínimo. Ihita, por su parte, es experta en idioma ruso.
Como resultado, usted tiene ante sí una versión Inglesa de un trabajo que consideramos del calibre del mejor Lossky conocido, y al enviarlo a editar tan solo tenemos la esperanza de que logre el impacto en vosotros que los otros trabajos de Lossky continúan produciendo en mí.
Me encuentro actualmente instruyendo mayormente sobre espiritualidad hindú y este giro en el interés podría sugerir que me he alejado de la tradición de la Cristiandad Ortodoxa. Eso es más aparente que real. De hecho en mi reciente libro, enfocado en el Hinduismo y titulado “Eastern Spirituality” (Agam Prakashan, Nueva Dehli, 1976) busco ilustrar mi empeño central, tomando como referencia palabras de la ‘Teología Mística’ de Lossky, en donde él declara su ‘tarea teológica’, la transmisión del ‘theos-logos’. Admito una inmensa deuda con Lossky y siento, en cambio, que he podido dirigirme hacia una diferente tradición de ‘expresión’, a los mundos hindúes y budistas, de ningún modo alejado del corazón de la enseñanza de este hombre, de su ‘transmisión’.
Recuerdo a Nicolás Zernov, cuyas conferencias ilustradas acerca de ‘El Icono’ en el Teatro Ashmolean iluminaron mis años en Oxford, confesándome en una conversación, mientras sonreía levemente, que la Ortodoxia incluye a Buda entre sus santos. Se refería a la famosa historia de San Barlaam y Josafat, una versión cristianizada de una leyenda budista, con toda probabilidad obra de San Juan de Damasco. El punto que buscaba afirmar así, en sentido amplio, es verdadero.
De hecho puede efectuarse un interesante estudio, buscando paralelos entre las expresiones de Lossky dentro de la tradición Ortodoxa, y en la ortodoxia, cuando menos, del hinduismo. Naturalmente no quisiera soterrar las diferencias existentes representadas por el status de Cristo en la primera, pero igualmente me hallo cada vez más convencido de que, en sus misticismos más auténticos, mucho de lo central presente en ambas grandes tradiciones, es compartido ampliamente. Quizás ello sea verdad en la real naturaleza de todos los misticismos. Quizás no exista un lugar más pleno de Conocimiento Religioso, o de ‘sabiduría’ (‘gnosis’ proviene del sánscrito ‘jñana’, ‘conocimiento sagrado’) convengamos, que los diversos misticismos de las ‘tradiciones’. El título de la obra central de Lossky no es casual; tampoco lo es que el hinduismo y el budismo y el shikismo y el jainismo en ocasiones sean llamadas religiones ‘mistéricas’ (del Griego ‘mysterion’: lo que se halla escondido, escondido de la mera búsqueda mundana; abierto solo a lo que Lossky denomina correctamente ‘teología’).
Pero aquí no es el lugar para profundizar en esto. Menciono esos paralelos o posibles paralelos solo para mostrar porqué es que creo que habría más en la obra de este gran teólogo que como él se

presentaba a sí mismo, el apologista de una sola tradición. Creo que hay más. Creo que su mensaje es universal, y lo es de un modo difícil de hallar entre aquellos normalmente denominados ‘teólogos’ en academias que pretenden estudiar esta ciencia. Pues la ‘transmisión’ de Lossky está en la tradición de los Padres Capadocios, la de Dionisio el Aeropagita y de Meister Eckhart (quien mucho le influenciara), una tradición que le habla a la condición humana donde hoy se halla, en su contexto actual y sus afiliaciones espirituales. A la condición humana aquí y ahora, universalmente compartida y no a cierta mera condición disfrutada solo por unos pocos dentro de cierta tradición, como parangón para el resto.
No estoy negando lo afirmado por Lossky acerca de la Cristiandad, como de algún modo considerada “superior”. Simplemente hay que ver, en el capítulo denominado ¨Los Dos Monoteísmos’, en este trabajo, su afirmación al respecto. Tampoco sugiero que yo adhiero a todo lo que él afirma. Solo entiendo que su comprensión de la Cristiandad, como la de aquellos ya mencionados, posee un abarcar cósmico que, en cierto modo, incluye a todos. Al menos formalmente en Espíritu, y no en un contexto parroquial. En ello, él se yergue como un correctivo saludable frente a muchos de los abusos destructivos perpetrados por la Cristiandad parroquial en nombre de Cristo. Aquí sus trabajos, incluido el presente, son cruciales y seguramente importantes ante el creciente clamor mundial, señalado por desarrollos clave como el movimiento ecuménico dentro de la Cristiandad, en pro de un mayor acercamiento mutuo entre las espiritualidades de diferentes formas y tradiciones.
Finalmente es bueno observar que una pieza muy similar a la final ‘Imagen y Semejanza’ ha aparecido como el capítulo sexto de la ‘Teología Mística’. Nuestra posdata proviene directamente de su redacción en idioma Ruso, aparecida originalmente como ‘Obraz i Podobie’ en: ‘Zurnal Moskovskoi Patriarkhii’, 3 (1958) pp. 53-64. Y no del Francés, como en ‘Teología Mística’. Existen pequeñas e interesantes diferencias. También el Prólogo: ‘Fe y Teología’, aparecido originalmente como: ‘Foi et Theologie’ en ‘Contacts’ 13, 3-4 (1961) pp. 163-176, y no en el ‘Messager’. La razón para incluir aquí a estos dos escritos como Prólogo y Posdata sería evidente. Más allá de que se trata de la oportunidad de presentar al público angloparlante dos trabajos de la madurez de Lossky, el último, ‘Imagen y Semejanza’ (Obraz i Pobodie) sintetiza la ‘transmisión’ de Lossky de la enseñanza Ortodoxa sobre la ‘forma’ divina y humana, del modo más espléndido. Y el primero: ‘Fe y Teología’ (‘Foi et Theologie’) lo hace de igual modo respecto de enseñar acerca del usual lugar y naturaleza de la teología. En consecuencia, el último texto concluye bien esta publicación. Y el primero la comienza, o mejor dicho, ‘establece’ su territorio.
Quisiera asimismo llamar la atención acerca de la excelente y, según mi criterio, exhaustiva bibliografía de trabajos de Lossky que se halla al final de ‘En la Imagen y Semejanza de Dios’, otra reciente traducción de obras de Lossky (1976) nuevamente debida a la editorial del Seminario de San Vladimir. Efectivamente, San Vladimir ha publicado o vuelto a publicar en años recientes todos los escritos de Lossky existentes en idioma Inglés. Verdaderamente un gran servicio.

Dos Codicilos.
Una palabra de agradecimiento muy especial, en dos direcciones. En primer lugar, nuevamente a los Ouspensky, cuya amable autorización para proceder con esta traducción y el confiarme la versión francesa en primer lugar, ha hecho posible el proyecto. En segundo lugar a Mr. John H. Erickson de St. Vladimir Seminary Press, cuyo estímulo y amistad, expresados epistolarmente, han sido sumamente operativos a efectos del arribo de esta obra a la imprenta.
Desearía agregar también que si esta Introducción es obra de una mano, la traducción muy claramente y en todo sentido lo es de dos, o mejor aún, de cuatro manos. Mi esposa es mejor lingüista que yo y yo soy más teólogo que ella. Pero juntos fue que concebimos este trabajo y juntos lo ejecutamos.
Ian Kesarkodi-Watson - La Trobe University – Victoria, Australia – Octubre 1°, 1977.-

PROLOGO

FE Y TEOLOGIA

La 'gnosis' auténtica es inseparable de un carisma, una iluminación por la gracia que transforma nuestra inteligencia. Y dado que el objeto de contemplación es una existencia y presencia personal, la verdadera 'gnosis' supone reciprocidad, encuentro, fe concebida como una adhesión personal a la personal presencia de Dios, Quien se revela a Sí mismo.

En sentido estricto, entre los ascetas cristianos orientales la 'gnosis' constituía la cima de la vida de oración, una cúspide donde la 'gnosis' es brindada por Dios al hombre 'quien se conoce falible a sí mismo' (Evagrio) y transforma su indigencia en un desplegar de fe. Conocemos la fórmula de Evagrio, que se ha vuelto un adagio: 'Quien posee pureza en el orar es un verdadero teólogo, y el teólogo verdadero es aquel que ha purificado su orar'.

Pero la pureza en la oración precisa el estado de silencio. Los hesicastas son los 'silenciosos'. Encentro y don, la 'gnosis' se halla más allá del 'nous'. Demanda la superación y detención del pensamiento.

Consecuentemente esta noción de silenciosa gnosis como verdadera teología no se corresponde directamente con la enseñanza teológica, con una teología que puede y debe ser expresada por el lenguaje. La directa fundamentación de la enseñanza teológica es la Encarnación del Verbo, así como lo es para la iconografía. Así como el Verbo ha encarnado por Sí mismo, el Verbo puede ser pensado y dicho; y del mismo modo el Verbo puede ser pintado.

Pero la Encarnación no tiene otra meta que llevarnos al Padre en el Espíritu. La teología como palabra y pensamiento necesariamente debe concebir una dimensión gnóstica en el sentido de una teología del silencio y la contemplación. Se trata de abrir nuestro pensamiento a una realidad que va mucho más allá de él. Se trata de un nuevo modo de pensar donde el pensamiento no atrapa ni mide sino que se encuentra a sí mismo medido y atrapado, mortificado y vivificado por la fe contemplativa.

Así, la enseñanza teológica se ubica con dificultad a sí misma entre la 'gnosis' (carisma y silencio, conocimiento contemplativo y existencial) y la 'episteme' (ciencia y razonamiento).

El lenguaje teológico utiliza la 'episteme' pero no puede reducirse a sí mismo a ello sin en consecuencia caer nuevamente desde ese mundo. Debe ponerse el espíritu en la vía de la contemplación, de la pura oración, donde el pensamiento se detiene; en la vía de lo inefable.

La enseñanza teológica Cristiana consciente, indispensable para el pensamiento, constituye a la vez una necesidad y un obstáculo. La 'gnosis' contemplativa es una salida hacia el estado de una era futura, una visión de aquello que se encuentra más allá de la historia, de aquello que completa la historia y una proyección de la escatología dentro del instante. La 'gnosis' es escatológica. Un despliegue de este silencio, el cual, según San Isaac el Sirio, constituye el lenguaje del mundo por venir.

La enseñanza teológica, por el contrario, se lleva a cabo como trabajo histórico aquí abajo. Ha de adaptarse al espacio y al tiempo, al entorno y a puntos temporales. No debe nunca, por ello, olvidar la contemplación; debe fertilizarse a sí misma con instantes de silencio escatológico, y procurar expresar o al menos sugerir lo inefable. Nutrida por la contemplación, no deviene establecida en el silencio; procura comunicar el silencio, humildemente, mediante una nueva utilización del pensamiento y la palabra.

He aquí porque la teología debe ser alabada, debe disponernos a alabar a Dios. San Gregorio Nacianzo y San Simeón el Nuevo Teólogo. Ambos merecieron el nombre de teólogos; ambos se expresaron mediante una poesía inspirada. San Juan de Damasco es el autor de himnos magníficos que aún cantamos; con ellos la teología se torna alabanza litúrgica. Hasta sus definiciones más académicas gozaron de vuelo poético.

Sin embargo también los pensamientos teológicos pueden tornarse un obstáculo y uno debe esquivarlos, no ser indulgente con ellos ni abandonarnos a la ferviente ilusión de los conceptos. Diadoco de Fótice (cap. 67 y 68) nos recuerda que el intelecto, antes de haber alcanzado la pureza de la oración, se halla confinado a sí mismo, enfermo de comodidad y en cierto modo constreñido en el rezar; entonces es preferible el pensamiento teológico que autoriza a 'dilatarse' a sí mismo. Pero no se

ha de olvidar que existe una oración que sobrepasa esa ‘dilatación’ (el estado de aquellos que, en total intimidad, se hallan plenos de gracia divina).
El pensamiento teológico debe disponerse a alabar y a expresar la contemplación. Uno debe evitar eso, volverse grácil ante la necesaria ‘contracción’ de la oración, evitar reemplazar el misterio vivo en el silencio con esquemas mentales fácilmente manipulables, cuya utilización puede intoxicar, pero que finalmente se hallan vacíos.
¿Dónde hemos, entonces, de ubicar a la teología con cierta legitimidad, entre las ‘palabras impronunciables’ de San Pablo, escuchadas en el ‘tercer cielo’ (que se halla más allá de la oposición entre el cielo sensible y el cielo inteligible, y representa lo propiamente Divino, lo Increado) y la simple ‘episteme’, la eterna tentación del teólogo? El término correcto bien podría ser ‘sophia’, sabiduría. Ciertamente se trata de un nombre divino. Pero es posible tomarlo en su sentido primitivo griego, el cual suponía cierta habilidad humana, el talento inspirado del artesano, el artista, el poeta, según lo aplicara calificativamente Homero. La Septuaginta ha traducido ‘sophia’ con la expresión hebrea que alude a la Divina Sabiduría en tanto la técnica perfecta con la que Dios hizo su trabajo. Este sentido unido con el de la ‘economía’, de una cierta prudencia. ‘Phronesis’ y ‘sophia’ se hallan muy próximas aquí.
La teología como ‘sophia’ se halla inmediatamente conectada con la ‘gnosis’ y la ‘episteme’. Ella razona pero siempre busca ir más lejos que lo conceptual. Aquí, un momento necesario de la debilidad del pensamiento humano se rompe adentro, ante el misterio que desea tornarse cognoscible. Toda teología que se constituye a sí misma dentro de un sistema resulta siempre peligrosa. Aprisiona dentro de la esfera cerrada del pensamiento la realidad, ante la cual el pensamiento debe abrirse.
En San Pablo el conocimiento de Dios se escribe a sí mismo dentro de una relación personal expresada en términos de reciprocidad: reciprocidad con el objeto de la teología (el cual en realidad es un sujeto); asimismo reciprocidad con todos aquellos a quienes va dirigida la palabra teológica. Idealmente es una comunión: yo conozco como soy conocido. Anteriormente al desarrollo de la teología cristiana este misterio de la comunión aparecía ausente del pensamiento griego; solamente se lo encuentra en Filón, es decir, en un contexto parcialmente bíblico. La teología, entonces, se ubica en una relación donde la iniciativa le pertenece a Dios, la cual implica una respuesta humana, la libre respuesta de fe y amor, la que los teólogos de la Reforma han usualmente olvidado. El compromiso de Dios convoca nuestro compromiso. La búsqueda teológica supone entonces el previo arribo de aquello que es buscado, o mejor aún, de Quien ya ha llegado a nosotros y se halla presente en nosotros. Dios nos amó primero y nos envió a su Hijo, como dice San Juan. Esta venida y esta presencia son asidas por la fe, la cual subyace al pensamiento teológico, y es prioritaria y absolutamente necesaria. Ciertamente la fe se halla presente en todos los caminos, en todas las ciencias del espíritu humano pero como hipótesis de trabajo, como suposición. Aquí el momento de la fe permanece agobiado por una incertidumbre que ninguna prueba puede aclarar. La fe cristiana, por el contrario, es adhesión a una presencia que confiere certidumbre de tal modo que aquí la certeza prima. ‘La fe es la sustancia de las cosas anheladas, la manifestación de realidades invisibles’ (Hebreos 11.1). Aquello que uno busca ya se halla presente, nos precede y hace posible nuestra búsqueda misma. ‘Mediante la fe comprendemos (pensamos) como han sido producidas las eras’ (Hebreos 11.3). Entonces la fe nos habilita pensar, nos brinda verdadera inteligencia. El conocimiento nos es dado por fe, es decir, por nuestra adhesión participante ante la presencia de Aquel que se revela a Sí mismo. La fe, entonces, no es una actitud psicológica, una simple fidelidad. Es una relación ontológica entre el hombre y Dios, una relación internamente objetiva por la cual se prepara a sí mismo el catecúmeno, y a través de la cual el bautismo y la crismación son conferidos al creyente. Dones que restauran y vivifican la más profunda naturaleza del hombre. Ireneo dice: ‘en el bautismo uno recibe el inmutable canon de la verdad’. Primero la ‘regla de fe’ es transmitida al iniciado. Pero esta ‘regula fidei’ (Tertuliano, Ireneo) implica la facultad verdadera de recibirla. Escribe San Ireneo: ‘los heréticos que han pervertido la regla de la verdad se predican a sí mismos cuando creen estar predicando cristianismo’ (Adversus Haerenses, Libro 3). Esta facultad es la existencia personal del hombre, es su naturaleza hecha para asimilarse a la vida divina, mortificados ambos en su estado de separación y muerte. Vivificados por la presencia del

Espíritu Santo. La fe, en tanto participación ontológica incluida en un encuentro personal es, entonces, la primera condición para el conocimiento teológico.
La teología como 'sophia' debería entonces ser la capacidad, el talento de adaptar nuestro pensamiento a la revelación. De hallar palabras hábiles e inspiradas como para abarcar la sabiduría con el lenguaje (pero no en los límites) del pensamiento humano, respondiendo así a las necesidades del momento. Se trata de la reconstrucción interna de nuestras facultades de conocimiento, condicionadas por la presencia adentro nuestro del Espíritu Santo. "Ustedes han recibido la unción del Santo Uno y todos ustedes saben… La unción recibida de El permanece en ustedes y ustedes no precisan ser enseñados. Y así como Sus bendiciones les enseñaron acerca de todo … así ustedes saben que han de acatarlo a Él". (1 Juan 2:20-27). La unción (crisma) denota aquí la presencia del Espíritu Santo. Los cristianos son los ungidos, los Cristos del Señor. Nadie, entonces, puede enseñarnos la verdad si esta presencia, que abre todo conocimiento para nosotros, no se halla ya en nosotros. Es una transposición verdaderamente cristiana de la 'anamnesis' platónica ya que el crisma nos otorga el conocimiento de todas las cosas: los cristianos lo conocen todo pero la teología es necesaria para actuar ese conocimiento. Ya en los Profetas, especialmente en Jeremías, uno puede hallar esta noción del conocimiento otorgado a todos los hombres por el Espíritu de Dios: "Yo pondré mi ley en las profundidades de vuestro ser y escribiré en vuestros corazones… Todos ellos podrán conocerme…" (Jer. 31:33-34)
Fuera de la fe, la teología no tiene sentido; solo puede basarse en la evidencia interior de la verdad en el Espíritu, en la enseñanza de la verdad por la verdad misma.
La 'regula fidei' es la primera actuación de esa evidencia. Es esta evidencia interior la expresada por San Agustín en su tratado acerca del 'Maestro Interior': "Yo les hablo a todos; sin embargo, en quienes no habla la unción, aquellos que no han sido enseñados internamente por el Espíritu Santo, parten siempre 'indocti'. La carne de Aquel que enseña se halla en los cielos: yo hablo del Señor…" "Solo la acción de Cristo en el corazón habilita al corazón para no permanecer en soledad. Solo el Maestro Interior enseña. Cuando su unción se halla ausente, las palabras exteriores asaltan los oídos, carentes de propósito"
Nadie puede entonces, de hecho, asumir el derecho exclusivo de enseñar en la Iglesia. El Espíritu es dado a todos y solamente unge el Maestro, el Cristo. El Espíritu que inspira a quien enseña debe hallarse también en quienes escuchan; de otro modo no escucharán nada. Ellos, por consiguiente, no serán solamente un auditorio; serán jueces. Cada uno deberá ser testigo de la verdad. El sentido de la enseñanza externa es el de actuar el don del Espíritu para que así nuestro pensamiento participe también en la fe. La fe debe estar despierta, debe actuar con consciencia existencial, la "sustancia de las cosas anheladas", su presencia en nosotros. La fe mortifica y vivifica el intelecto, hace que la inteligencia fructifique a través de una nueva y diferente relación ontológica con Dios, una relación apropiada al cristiano que dentro nuestro es criterio de verdad.
Dios nos habla a través de su Hijo. La Encarnación cumplimenta la revelación; revela y se constituye en revelación por sí misma. Pensar teológicamente no es pensar acerca de la revelación; es pensar mediante ella. Los Padres suelen invocar "nuestra filosofía". El método concreto de esa "filosofía" (que en realidad es teología) se basa en un aborde opuesto al de la especulación. La teología se inicia con un hecho: la revelación. "Dios finalmente nos ha hablado, finalmente, por medio de su Hijo" (Hebreos 1:2). La filosofía que especula acerca de Dios, por el contrario, comienza desde una idea. Para el teólogo el punto de partida y de arribo es Cristo. El filósofo se plantea a sí mismo desde una idea a otra idea o desde un conjunto generalizado de hechos acordes a una idea. Para ciertos filósofos la búsqueda de Dios responde a una necesidad inherente a su pensamiento: Dios debe existir y su visión del universo debería ser coherente. Entonces se continúa con la búsqueda de argumentos para demostrar la existencia de este Dios necesario; las "pruebas sobre la existencia de Dios"; "pruebas" perfectamente prescindibles e innecesarias para el teólogo.
No resulta sorprendente, por lo tanto, que la noción de absoluto difiera grandemente entre los filósofos. El Dios de Descartes es un Dios matemático; es necesario para justificar las ideas innatas de las verdades matemáticas: un supremo matemático que lo calculó todo por toda la eternidad. Es por su

voluntad que las líneas paralelas nunca se cruzan. Para Leibnitz es preciso Dios a efectos de justificar la armonía preestablecida entre nuestra percepción y la realidad. Pues cada persona constituye un mundo cerrado. Y para que todos ellos puedan corresponder, todos han de formar uno solo, una Monada suprema donde se ordenan y convergen las mónadas armoniosamente, de tal modo que la verdad percibida por una coincida con la percibida por todas. Solo Dios, se ha dicho, puede escribir la Monadología. El pensamiento completo de Kant cuestiona la metafísica. Conocemos solamente lo que percibimos. Para explicar la posibilidad de conocer, Kant analiza las condiciones perceptivas. Pero Kant precisa de Dios a nivel moral. En su 'Crítica de la Razón Práctica' Dios aparece como un necesario postulado de la vida moral. En su vida privada Kant fue luterano profesante y practicante. En su metafísica niega toda especulación acerca de Dios. Pero en su ética él postula su existencia. El Dios de Bergson es un Dios de la evolución creativa. Es el impulso vital, un absoluto en devenir.
Resulta más difícil descubrir a Dios como la pieza clave intelectual en los filósofos de la antigüedad. Aun aquí sin embargo el Dios de Aristóteles es el motor inmóvil postulado por la existencia del movimiento. Es asimismo sustancia primaria, pensamiento que se piensa y se mueve a sí mismo, el acto intelectual puro. Platón nunca o casi nunca habla de Dios. Sin embargo era necesario para él fundamentar una muy concreta idea: la posibilidad del hombre justo, del sabio. Sócrates fue condenado por la ciudad debido a que practicaba una justicia diferente, la verdadera. ¿Cómo justificar entonces la verdadera justicia, cómo construir un Estado donde el hombre justo tenga su lugar? Desde esta demanda hacia el conocimiento de lo que realmente es, Platón descubre la estable realidad del mundo de las ideas, sólo accesible al pensamiento. Ascendiendo cada vez más alto, arriba al presentimiento del "Bien que se halla por encima del ser" (séptimo libro de la República): cuando arriba aquí, a este punto, olvida la búsqueda del Estado justo y la justicia en sí misma, en la contemplación. El punto de partida y el de arribo, de todos modos, permanece humano. 'La República' concluye con la necesidad de brindar el poder a los filósofos, hasta a obligarlos a gobernar, al menos un cierto tiempo, pues aquellos que han conocido la beatitud no desean regresar otra vez a la caverna.
El procedimiento teológico es absolutamente diferente. Como Dios se revela a Sí mismo a nosotros, todo nuestro pensar, nuestra aproximación, nuestra 'conversatio' habría de responder y corresponder a ese hecho, conformarse a esa revelación recibida en la fe. Los filósofos construyen una idea de Dios. Para los teólogos Dios es alguien que Se revela a Sí mismo y que no podemos conocer afuera de la revelación. Debemos abrirnos a ese Dios personal, encontrarlo en un involucramiento total; ese es el único modo de Conocerlo. Pero este Dios concreto y personal contiene al Dios impersonal y abstracto de los filósofos. Quien no es, mayormente, un mero espejismo, sino también un reflejo del Dios personal en el pensamiento humano. Efectivamente, partiendo desde esta reflexión resulta imposible, por reflexión o por especulación, conocer al Dios real. El proceder de la fe es necesario, fundamental, primordial. Pero entonces este Dios de los filósofos toma Su lugar en la realidad total del Dios vivo: Clemente de Alejandría escribió "El crecerá hasta la plenitud de Cristo". Cristo es la perfecta medida de todas las cosas. Rompe los sistemas cerrados en los que los filósofos aprisionan y desnaturalizan la reflexión del Dios vivo en el pensamiento humano. Brinda también Su cumplimentación a la atención intuitiva que los filósofos han dedicado a esta reflexión.
Sin embargo uno no puede hacer, con estas intuiciones y pensamientos, una introducción a la teología. Eso sería la reversión de la relación correcta. Uno no tiene derecho a comenzar desde un tratado 'De Deo Uno', desde un Dios que es puramente sustancia intelectual accesible a la razón, poseyendo en un grado eminente todas las perfecciones, todas las ideas y las cosas, el principio de todo orden y de toda realidad. Pues entonces, al ir desde este Dios a la Trinidad, uno debe yuxtaponer, por razones de credibilidad, se diría, el Dios de la Revelación con ese de los filósofos. Ahora, según estas razones, se permanece en el nivel de la 'teología natural' y se continúa jugando el juego de los filósofos. Un cristiano no tiene derecho a separar, aún en el pensamiento, el Uno y el Tres, cuando habla de Dios. Trasladarse racionalmente, es un decir, desde el Uno hacia el Tres es un 'tour de force', una trampa, una conjura intelectual más que un desarrollo lógico.
Uno debe, entonces, comenzar desde la fe. Este es el único modo de salvar a la filosofía. La filosofía misma, en sus cumbres, demanda la renunciación a la especulación; buscando a Dios se alcanza el nivel

de la suprema ignorancia, un camino negativo donde es reconocible la debilidad del pensamiento humano. Aquí la filosofía concluye en un misticismo y muere al volverse la experiencia de un Dios Desconocido que ya no puede ser nominado. Es ese Dios Desconocido el que predica San Pablo (a la corte) frente al Aerópago. Sabemos, de hecho, que el altar al Dios Desconocido fue elevado en honor a uno de los muchos dioses que se temía ignorar o desconocer, siendo Atenas una poderosa ciudad-madre. Pablo, no obstante, parece haber conocido lo mejor del pensamiento griego. El estoicismo por ejemplo. Y es a lo mejor de ese pensamiento a lo que él deseó replicar.

Si la cúspide de la filosofía es una pregunta, la teología responde sabiamente que esa trascendencia se revela en la inmanencia de le Encarnación. La noción de revelación implica esa inmanencia. Pero en esta misma inmanencia Dios se revela a Sí mismo como trascendente. Para evocar seriamente la trascendencia desde una perspectiva cristiana debemos no solamente ir más allá de todas las nociones del mundo creado. También de la noción de la causa primera de este mundo. La causalidad divina en la creación supone, no obstante, una conexión con sus efectos. Dios ha de ser concebido por sobre la trascendencia filosófica; uno debe trascender la trascendencia de esta causa primera que pone a Dios en relación con el mundo. Ha de admitirse que el mundo ha sido creado libremente por Dios y también que Dios podría no haberlo creado. La creación es un acto libre, de la voluntad divina. En la grandiosa tradición platónica Dios es siempre concebido como el principio de todo lo que existe y el mundo se desarrolla desde entonces sin una ruptura ontológica. Por el contrario para los cristianos todo emanacionismo es imposible, la ruptura ontológica es total, la creación 'ex nihilo' es libre. He aquí el don propio y fundamental de la tradición bíblica, ya sea judeocristiana o abrahámica. El mundo no podría haber existido en ausencia del Dios que es Quien es. En el Éxodo Dios dice "Yo soy El que es". Los cristianos han deseado ver en este nombre divino la respuesta a todas las filosofías humanas. Han justificado a los filósofos mediante la lectura de este pasaje. El ser que no podemos nombrar se nombra a sí mismo. El nombre que se halla por sobre todo es independiente de toda otra existencia. Subsistirá luego de la destrucción del universo. Separado de todo ser. Y restaurará ontológicamente al universo como lo dice la tradición rabínica. Es el nombre de "Aquel Quien es" de modo absoluto. En sus "Confesiones" (Libro 7) San Agustín recuerda su meditación sobre este texto: "Tu me llamaste desde afuera diciendo en verdad 'ego sum qui sum'. Y yo Te escuché como quien oye en el corazón. Y ya no pude dudar más. Hubiera dudado más fácilmente de hallarme vivo que de la existencia de la verdad (verdad que podemos conocer contemplando la creación; los seres no tiene realmente ser) ellos son porque son desde Ti; ellos no son pues no son lo que Tú eres".

Este nombre, al menos como fuera entendido por S. Agustín y muchos Padres: Dios como plenitud del ser, aún permanece en la esfera conceptual. Concebimos al ser originándose en lo que conocemos como ser proveniente de seres. Podemos evocar a Dios por sobre todo lo que es concebido como ser. No es realmente un nombre 'separado'. Como enseñara Hegel el concepto de ser es opuesto al de no ser; el ser y la nada, siendo conceptos límite, permanecen ligados. El Dios viviente se encuentra por sobre esta suprema dupla conceptual. La crítica de Hegel considera el ser como la más vacua noción, el concepto más abstracto y empobrecido, virtualmente idéntico a su opuesto, el no ser. La noción de ser, en suma, es nuestro pensamiento devenido su propio objeto. Los seres concretos existen concretamente. El concepto de ser no es más que nuestro pensamiento acerca de ellos, abstractamente común a ellos. Conocemos la solución propuesta por Hegel. Para hallar la realidad hemos de pensar al ser y al no ser juntos, pensarlos juntos como movimiento, como devenir concreto. El Dios de Hegel es dialéctica divinizada. El devenir aparece como el primer concepto concreto.

Solo recordemos que el concepto de 'ser' no denota lo más elevado sino lo más bajo. El Dios viviente ha de ser evocado por sobre la oposición de ser y no ser, por sobre todos los conceptos, incluyendo por supuesto el de devenir. El no puede ser opuesto a nada. No conoce ninguna nada que se le oponga. El pensamiento ha de ubicarse por encima de sí mismo para aproximarse a Él pero sin nombrarlo. Comprender sin Comprenderlo. Conocer sin Conocerlo. Esta es la única teología natural para un cristiano. 'Attingitur inattingibile inattingibiliter'. Decía Nicolás de Cusa, lo que puede traducirse como: "Aquello que se halla por sobre todo alcance no puede ser alcanzado excepto de una manera que no lo alcance". No podemos fijar a Dios con un concepto, aún el de esencia. Eso es 'aprendida ignorancia'.

Dios entonces permanece trascendente, radicalmente trascendente por Su naturaleza, en la verdadera inmanencia de Su manifestación. Eso es por lo que la vía apofática, o negativa, ha sido adoptada por los cristianos, hallándose su perfecta expresión en el Pseudo Aeropagita, quien escribiera su 'Teología Mística' concluyendo el siglo V. La vía apofática, según Dionisio, demanda hasta negar los Más elevados nombres al hablar de Dios. Ni aún el Uno de Plotino satisfaría a este Dios, que trasciende toda noción humana. Hallaremos idéntica actitud en San Agustín: 'Dios es Aquel a quien conocemos mejor, en el no conocimiento'. Es El acerca del cual no tenemos conocimiento salvo el saber cuánto es lo que no Lo conocemos (De Ordine). Y en su 'De Doctrina Cristiana' Agustín manifiesta que uno ni debe decir que Dios es inefable, ya que al decirlo decimos algo y desatamos una 'batalla de palabras' en la cual solo venceremos por medio del silencio.

Así se demuestra la ruptura del pensamiento humano ante la radical trascendencia de Dios. La filosofía en la línea platónica se ubicó a sí misma tan extremadamente como lo demanda esta ruptura. En el 'Fedro' y en la 'República' Platón (Libro 6, 19, 529b) evoca 'la Belleza que sobrepasa toda posibilidad de expresión'. En el 'Parménides' se encuentra la primera hipótesis acerca del Uno; si es que el Uno es realmente uno, o sea no ser, ya que el pensamiento del ser supone una díada, la del ser y no ser. Podemos no tener opinión, pensamiento o conocimiento de Ello; Ello se halla más allá de todo. Dionisio citó literalmente este texto sin citarlo a Platón. Finalmente es bien sabido que Plotino elaboró esta vía negativa del modo más destacado.

Con respecto a la Revelación, la primera Epístola de Juan establece: 'Nadie ha visto jamás a Dios' (1 Juan 4:12) Y San Pablo dice: 'Solo Dios posee inmortalidad. El reside en la luz inaccesible; ningún hombre lo ha visto a Él o puede verlo a Él' (1 Tim 6:16).

Hemos de entender que la apófasis de la teología oriental no es un préstamo de los filósofos. El Dios de los cristianos es más trascendente que el de los filósofos. El Uno en Plotino, el Absoluto innominable, continúa en cierto modo contactado con el Intelecto y finalmente con el mundo. El universo aparece como una manifestación y una degradación del Absoluto sin necesidad de proceso catastrófico alguno. Hemos de recordar la aversión de Plotino por los gnósticos. La cosmogonía coincide con la teogonía. Al contrario, para los cristianos la ruptura es radical entre el Dios viviente (la Trinidad) y el mundo creado, en sus modalidades sensible e inteligible. Los Padres utilizaron la técnica filosófica de la negación a efectos de posicionar la trascendencia absoluta, en este tiempo, del Dios vivo. El apofatismo teológico ortodoxo no es una técnica de interiorización donde uno se absorbe dentro de un absoluto más o menos "co-natural" con el intelecto. Es una postración ante el Dios vivo, radicalmente inaprehensible, incognoscible, inobjetivable, pues Él es personal, Él es la libre plenitud de la existencia personal. La apofasis es la inscripción del misterio de la fe en lenguaje humano, en lenguaje teológico. Pues este Dios incognoscible se revela a Sí mismo y trasciende en Su auténtica esencia, en Su libre y personal existencia. El puede hacerse a Sí mismo un partícipe esencial. 'Nadie jamás ha visto a Dios: su Hijo único que se halla en el seno del Padre, nos lo ha manifestado a nosotros' (Juan 1:18). Este misterio de la fe como encuentro personal y como participación ontológica es la única fundamentación del lenguaje teológico, un lenguaje que la apófasis abre al silencio de la deificación.

CAPITULO I

LOS DOS MONOTEISMOS

Introducción.

Dios no es el objeto de una ciencia y la teología difiere radicalmente del pensamiento de los filósofos. El teólogo no ha de buscar a Dios como un hombre busca un objeto; es asido por Dios, tal como él agarra a una persona. Y ello es así porque él fue originalmente hallado por Dios; se podría decir que Dios se le adelantó en el encuentro de la revelación; entonces el teólogo puede buscar a Dios como buscamos una presencia con todo nuestro ser, (incluido nuestro intelecto). El Dios de la teología es un 'Tu'; Él es el Dios viviente de la Biblia, el Absoluto, ciertamente, pero un Absoluto personal al cual podemos dirigirnos íntimamente en la oración.
La relación 'Yo-Tu' entre el devoto y el Dios personal se la encuentra, por supuesto, también fuera de la tradición judeocristiana. Pero entonces este dios no es el supremo y único Dios; es solo uno de los numerosos personajes divinos de un politeísmo. El politeísmo en general es solo el aspecto menor de un monoteísmo; pero el 'absoluto' en el cual se reabsorben en sí mismos los 'dioses' nunca es personal. Los 'dioses' (y en India hasta el dios 'personal') no son más que aspectos y manifestaciones de un impersonal absoluto. Manifestaciones tan contingentes para el Oriente no cristiano como el mundo que ellos confrontan; destinados a borrarse a sí mismos, a absorberse a sí mismos en la Identidad Total. Y esta Identidad ignora al 'otro', fagocita toda relación personal.
Similarmente los dioses de la religión de la antigua Grecia debieron someterse a una dominante y anónima ´Necesidad'. Los filósofos instalaron por sobre esos dioses no a una Persona sino a un universo superior de estabilidad y luz, la esfera de belleza de un ser impersonal. Platón, los estoicos y hasta Aristóteles. Y el neoplatonismo culminó en un 'misticismo' de absorción, que nos recuerda al de la India.
Es pertinente detenernos por un momento y hacer una pausa en Plotino, quien representa quizás la cumbre de la antigüedad no bíblica y cuyo pensamiento fue asimilado y utilizado por numerosos Padres, alcanzando a través de ellos una auténtica plenitud.
Para Plotino el primer nivel de conocimiento se halla en el Mundo-Alma, el cual integra la unida diversidad del cosmos, del cual los dioses son numerosos aspectos. Por encima de ello, en el hombre y en el corazón del mundo, se halla la Inteligencia, un más elevado grado de unidad. Este nivel de 'nous' es también el del ser, o mejor aún, existe una identidad entre 'nous' y ser, entre el pensamiento y su objeto; el objeto existe porque es pensamiento, el pensamiento; el objeto finalmente se reduce a una esencia intelectual. Esta identidad, sin embargo, no es absoluta, se trastoca a sí misma en una alternancia recíproca en la cual aún subsiste la alteridad. Para conocer el Uno plenamente es necesario, entonces, trascender el 'nous'.
Cuando uno va más allá del pensamiento y de la realidad mental, la díada última del Ser y la Inteligencia, uno arriba a la no Inteligencia y al no Ser; la negación aquí indica algo positivo, una trascendencia. Pero entonces el silencio se impone por sí mismo; uno no puede nombrar lo inefable ya que se opone por sí mismo a la nada, ya que la nada lo limita. El único modo de alcanzar lo inefable es no conociéndolo; el no conocimiento es una ruptura por sobre todo; es éxtasis. La filosofía culmina y se suicida ante las puertas de lo incognoscible. Uno solo puede conocer el Uno antes y después del éxtasis; o sea que uno no puede conocerlo ya que ello no es el éxtasis. Y durante el éxtasis no hay ninguna otra cosa; no hay conocimiento. Porfirio nos relata que Plotino conoció el éxtasis cuatro veces en su vida. Pero este conocimiento de la naturaleza divina es alcanzado y cancelado simultáneamente en la impersonalidad de lo incognoscible.
Opuesta a la mayoría de las religiones y metafísicas donde la relación 'Yo-Tu' desaparece apenas ingresados a la esfera propia de la divinidad, la Biblia afirma la irreductibilidad final de un Dios personal, a la vez absoluto y personal. Pero entonces, en conexión con la plena revelación de la cristiandad, emerge otra limitación. El Dios de los judíos se oculta en las profundidades de Su naturaleza; se manifiesta solo a través de Su autoridad; Su nombre es impronunciable. Se rodea con luz inaccesible y el hombre no puede verlo sin morir; no hay verdadera reciprocidad, no hay encuentro cara a cara posible entre esta mónada divina aterrorizante y la humildad de lo creado. Solo de Dios viene el mensaje, la Palabra; del hombre solo viene la obscuridad de la obediencia y la fe. La 'teología' en sentido apropiado, como la entendieron los Padres, permanece cerrada para Israel.

Entonces, por fuera de la cristiandad se ven estas oposiciones: entre los judíos (y luego en el Islam, una religión 'abrahamica'), un monoteísmo que afirma el carácter personal de Dios pero ignora Su naturaleza, un Dios viviente pero no la vida divina; en el mundo antiguo (y todavía hoy en religiones ajenas a las semíticas), un monoteísmo metafísico que anticipa la naturaleza de lo Absoluto pero solo se logra acceder a él por la disolución de la persona. Por una parte hallamos un misticismo personal de absorción donde el conocimiento de Dios resulta imposible pues todo ha de reabsorberse en lo inefable; por otra parte una obediencia personal a un Dios personal pero sin una visión de la naturaleza divina, un conocimiento prohibido por la persona de Dios pues se halla cerrado en sí mismo. O la naturaleza disuelve a la persona o la persona divina esconde su naturaleza. Por fuera de la cristiandad tenemos un conocimiento imposible (que niega lo conocido y el conocedor), y un conocimiento prohibido (donde no existe una medida común, no hay mediación entre el Creador y la criatura); y ambos opuestos entre sí.

El cristianismo libera al hombre de ambas limitaciones, revelando plena y simultáneamente al Dios personal y a Su naturaleza. Cumplimenta así lo mejor de Israel y lo mejor de otras religiones y metafísicas, no como una síntesis cultural sino en Cristo y a través de Cristo. En Él se unen la humanidad y la divinidad y la naturaleza divina se comunica a sí misma con la humana para deificarla; esa es la respuesta a Israel. Pero el Hijo es consubstancial con el Padre y con el Espíritu; esta es la respuesta a las metafísicas impersonales. La naturaleza divina no se halla por encima de la persona; por el contrario su plenitud reside en la comunión de las personas divinas y su comunicación al hombre se efectúa por una comunión personal.

Pero esas respuestas son difíciles de comprender y esa plenitud en Cristo resulta 'escándalo' y 'locura' a la vez.

'Escándalo para los judíos'; ¿cómo puede el Dios único, trascendente, inmensurable con relación al hombre, tener un Hijo, también Dios, y sin embargo hombre, humillado y crucificado?

'Locura para los griegos'; ¿cómo puede el impersonal Absoluto encarnar en una persona?; ¿cómo puede la eternidad inmóvil ingresar en el tiempo? ¿Cómo puede Dios volverse eso que necesariamente uno debe trascender para fusionarse con Él?

La cristiandad, entonces, totaliza y escandaliza a la vez. Pero cualquiera sea la actitud de griegos y judíos que niegan a Cristo, en la Iglesia, (es decir en el cuerpo de este Verbo que recobra todas las cosas, renueva, purifica y ubica cada verdad en su lugar propio) no debería haber diferencia entre griego y judío.

Aquí aparecen dos peligros. Que el teólogo pueda ser 'griego' en la Iglesia; que se deje dominar por sus formas expresivas al punto de intelectualizar la revelación y olvidar simultáneamente el sentido bíblico de lo concreto y este carácter existencial del encuentro con Dios, concebido en el aparente antropomorfismo de Israel. A este peligro que va desde los escolásticos hasta los intelectuales del siglo XIX, le corresponde hoy otro peligro inverso, el de cierto 'biblicismo' estructurado que busca oponer la tradición hebrea a la 'filosofía griega' y reconstruir la teoría de acuerdo a categorías semíticas puras.

La teología ha de ser de expresión universal. No es casual que Dios ubicara a los Padres de la Iglesia en un entorno griego; las solicitudes de lucidez en la filosofía y profundidad en la gnosis les ha forzado a purificar y santificar el lenguaje de los filósofos y los místicos para otorgarle al mensaje cristiano, abarcador pero más amplio que el de Israel, todo su alcance universal.

La Vía Negativa y la Positiva.

Dios es conocido en la revelación como una relación personal. La revelación es siempre una revelación ante alguien; se construye por encuentros los cuales se ordenan a sí mismos dentro de una historia. La revelación en su totalidad es una historia. Es la realidad de la historia desde la creación hasta la parusía.

La revelación es una relación 'teocósmica' que nos incluye. No podemos conocer a Dios fuera de ella ni podemos juzgar 'objetivamente' desde afuera. La revelación no conoce un 'afuera', pues es la relación entre Dios y el mundo, dentro del cual, nos guste o no, nos hallamos.
Pero en la inmanencia de la revelación Dios se afirma a Sí mismo como trascendente a la creación. Si definiéramos a la trascendencia como aquello que escapa fuera de la esfera de nuestro conocimiento y experiencia, deberíamos reconocer que Dios no solo no es parte de este mundo sino que además hasta trasciende Su propia revelación.
Dios es a un mismo tiempo inmanente y trascendente. Inmanencia y trascendencia se implican entre sí. La trascendencia pura es imposible; si concebimos a Dios como la causa trascendente del universo, Él no puede ser puramente trascendente pues que la sola idea de una causa ya implica un efecto. En la dialéctica de la revelación la inmanencia nos habilita para nominar a la trascendencia. Pero no habría inmanencia de ningún modo si la trascendencia no fuera inaccesible en sus profundidades.
Es por ello que no podemos pensar a Dios en sí mismo, en su esencia, en su secreto. Intentar hacerlo nos reduce al silencio pues no existe pensamiento ni lenguaje que pueda aprisionar el infinito en conceptos que, al definir, limitan. Por eso es que los Padres griegos recurrieron, para conocer a Dios, a la vía negativa.
La vía apofática, o negativa procura conocer a Dios no en lo que Él es (es decir en nuestra experiencia como criaturas) si no en lo que no es. Procede por series de negaciones. Los neoplatónicos e India utilizan esta vía; también, se aplica a todo pensamiento que se dirija hacia Dios, que ascienda hacia Él. Culmina con Plotino en el suicidio de la filosofía, en la metamorfosis del filósofo en místico. Pero fuera del cristianismo solo conduce a la despersonalización de Dios y del hombre que lo busca. Un abismo separa a esta búsqueda de la teología cristiana aun cuando esta última parezca siguiendo los pasos de Plotino. Gregorio de Nisa o Dionisio Aeropagita (De Mística Teología) no ven en el apofatismo la revelación. Ven el receptáculo de la revelación. Arriban a la presencia personal de un oculto Dios. Para ellos la vía negativa no concluye en un vacío en el que sujeto y objeto son reabsorbidos; la persona humana no es disuelta. Tiene acceso a un encuentro cara a cara con Dios, a una unión sin confusión según la gracia.
El apofatismo consiste en negar lo que no es Dios; primero se elimina toda la creación, hasta la gloria cósmica del cielo estrellado y la luz inteligible de los ángeles en el cielo. Se excluyen los atributos de bondad, amor y sabiduría. Finalmente se excluye al propio ser. Dios no es ninguna de esas cosas. Es lo incognoscible en Su propia naturaleza. Él "no es". Pero he aquí la paradoja cristiana: Él es ese Dios al que yo le digo 'Tu'; que me llama; que se revela a Si mismo como personal y viviente. Veamos la Liturgia de San Juan Crisóstomo previa al Padre Nuestro: "Y permítenos Oh Señor ser dignos de invocarte con confianza y sin miedo, llamándote a Ti: Padre". El texto griego dice textualmente "Tu, Dios en lo alto que no se puede nombrar, el Dios apofático, llamarte a Ti Padre y ser dignos de invocarte". Uno ruega por tener la audacia y la simplicidad de decirle "Tú" a Dios.

Lado a lado con la vía negativa se abre la vía 'catafática', positiva. El Dios oculto, por encima de cuanto lo revela, se revela a Sí mismo. Es sabiduría, amor, bondad, pero su naturaleza permanece incognoscible en lo profundo y es por eso exactamente por lo que se revela a Sí mismo. El permanente recordatorio del apofatismo debe rectificar la vía catafática. Purificar nuestros conceptos al contactar con lo inaccesible y prevenirnos de quedar encerrados dentro de sus limitados significados. Dios es sabio, efectivamente, pero no en el sentido banal de los comerciantes o filósofos. Su sabiduría ilimitada no es una necesidad interna de Su naturaleza. Los nombres más elevados, incluido el amor, no expresan exhaustivamente la esencia divina. Constituyen los atributos por los cuales la divinidad se comunica a sí misma sin su fuente secreta, su naturaleza siempre por explorar, por encima de todo escrutinio. Nuestros conceptos purificados nos habilitan a aproximarnos a Dios; los nombres divinos hasta en cierto sentido nos introducen en Él. Pero nunca captamos Su esencia; si así fuera Lo determinarían Sus atributos; pero nada Lo determina y es precisamente por eso que Él es personal.
Comentando el Cantar de los Cantares, San Gregorio de Nisa afirmó ver allí el matrimonio místico del alma (y la Iglesia) con Dios. El amante que persigue al amado es el alma siguiendo a Dios. El amado ríe

y escapa. Dios hace lo mismo. Cuanto más conoce a Dios el alma, mas lo ama y más Él escapa. Cuanto más satisfecha por la presencia de Dios, más sedienta por algo más total que persigue. Más plena de Dios, más consciente de Su trascendencia. El alma es penetrada por la presencia divina y se sumerge aun más profundo en la inagotable esencia, inaccesible por ser esencia. La persecución es interminable, el alma no cesa de dilatarse, el amor sobrevuela y se renueva incesantemente 'de inicio en inicio'. Así ve Gregorio la beatitud cristiana. Si uno conociera la verdadera naturaleza de Dios, uno sería Dios. La unión de criatura y creador es este vuelo incesante donde el alma plena percibe el acortamiento de la distancia siempre infinita entre ella y la esencia divina, una distancia que habilita y clama por amor. Dios nos llama y somos incluidos en ese llamado que Lo revela y esconde a un mismo tiempo. No podemos alcanzarlo, salvo en esta relación que, para existir, supone a Dios siempre fuera del alcance.

El antiguo Testamento conoce este momento negativo. Esa es la imagen de la oscuridad tan usualmente utilizada por los contemplativos cristianos. "Él ha hecho de la oscuridad Su residencia", Salmo 17, y Salomón en su oración de consagración del templo (Libro de los Reyes) le dice a Dios: "Tú que has deseado habitar en la oscuridad". Pensemos asimismo en la oscuridad del Sinaí.

La experiencia de esta trascendencia es apropiada para la vida mística del cristiano. "Aún cuando estoy unido en Ti, aún cuando nada parece separarme de Ti, yo sé que Tú eres el maestro y yo el sirviente" expresa San Macario. Esta es la fusión inefable de Plotino, una relación personal que, lejos de disminuir lo Absoluto, lo revela como "el otro", es decir, siempre nueva e inagotable. Esta es la relación entre la persona de Dios, una naturaleza tan inaccesible (la idea de esencia aquí no barra al amor, al contrario; representa la lógica imposibilidad de un "viaje hasta el límite" que circunscribiría y agotaría a Dios) y la persona del hombre, hombre aún en su nada como persona que, en su unión, no se torna abolido sino transfigurado y permanece o mejor aún se torna plenamente persona. De otro modo no existiría "religio", es decir un lazo, una relación.

La fuente de la verdadera teología cristiana es la confesión de la encarnación del Hijo de Dios. Por la Encarnación una persona une en sí misma la trascendente, e incognoscible naturaleza divina, a la naturaleza humana. La unión de ambas naturalezas en Cristo es la de lo supra celestial y lo terrenal llevado hasta la tumba, tan lejos como, de hecho, hasta el Infierno. En Cristo la trascendencia es vuelta inmanencia y nos brinda la posibilidad de hablar acerca de Dios, es decir, de ser teólogos. Aquí yace todo el misterio; que el hombre pueda ver (y ve) a Dios en Cristo, pueda ver (y ve) en Cristo, brillando a la vista, la naturaleza divina. Esta unión sin mezcla de lo humano y lo divino en una única persona excluye toda apofasis metafísica que deje afuera la Trinidad para encerrarse a sí misma en lo impersonal. Por el contrario ello conduce a establecer la revelación como un encuentro, una comunión.

El pensamiento griego a la vez abre y cierra la vía cristiana. La abre al celebrar el Logos y la belleza celestial, si no a Dios, al menos a lo divino. La cierra al empujar al hombre sabio hacia atrás, hacia la salvación mediante la evasión. Algunos han buscado oponer la 'joie de vivre' del mundo antiguo contra el carácter sombrío del cristianismo. Esto supone olvidar el sentido trágico del destino en el teatro griego y el extremo ascetismo de Platón, su ecuación cuerpo=tumba, el dualismo por él introducido entre lo sensible e inteligible, la descalificación de lo sensible, en tanto simple reflejo y su invitación a huir de ello. En cierto modo el pensamiento antiguo prepara el camino no solo cristiano, que lo sustituye; también el del más o menos crudo dualismo de los sistemas gnósticos y maniqueos, cuando son puestos contra Cristo.

Lo que se halla ausente en este pensamiento, lo que a la vez lo completaría y lo obstaculizaría, es la realidad de la Encarnación. Cuando San Agustín recuerda su juventud, surge su admirable sabiduría respecto de la confrontación de la antigüedad y la cristiandad. "Allí yo había leído que en el comienzo fue el Verbo (redescubre a San Juan en Plotino, Enéadas); había leído que el alma humana presta sabia atención a la luz pero no es luz en sí misma (…) Pero no encontré ciertamente, que el Verbo vino a este mundo y no fue recibido allí. No encontré que el Verbo se hizo carne. Encontré que el Hijo puede ser igual al Padre, pero no que se aniquilara a Sí mismo, humillado hasta la muerte en la cruz(…) Ese al que Dios Padre le dio el nombre de Jesús". Es aquí, es este preciso nombre donde, por el contrario, comienza la teología.

La Trinidad

La Encarnación, punto de partida de la teología, inmediatamente instala en su corazón el misterio de la Trinidad. Él, quien ha encarnado, no es otro que el Verbo, es decir, la segunda persona de la Trinidad. Encarnación y Trinidad son inseparables y pese a cierta crítica protestante, pese a ese liberalismo que opone el Evangelio a la teología, hemos de enfatizar las raíces evangélicas de la trilogía ortodoxa. ¿Puede ser leído el Evangelio sin que, honestamente, surja preguntarnos quién es Jesús? Y cuando llegamos a la afirmación de Pedro: "Tú eres el Hijo del Dios viviente" (Mateo 16:16); cuando San Juan abre para nosotros la eternidad con su Evangelio, entonces entendemos que la única posible respuesta es el dogma de la Trinidad, el Cristo, Hijo único del Padre. Dios igual al Padre, idéntica divinidad y personas diferentes.

La fuente central de nuestro conocimiento de la Trinidad no es otra que el Prólogo de San Juan (y también su primera epístola); es por ello que el autor de esos asombrosos textos ha recibido, en la tradición ortodoxa, el nombre de San Juan el Teólogo. Desde el principio del Prólogo el Padre es llamado Dios; Cristo es llamado el Verbo, y el Verbo, en este comienzo ontológico, atemporal, es a la vez Dios ("En el principio […] el Verbo era Dios") y es un otro respecto del Padre ("y el Verbo estaba con Dios"). Estas tres afirmaciones de San Juan: "En el principio fue el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios" constituyen el germen de toda la teología trinitaria. Dirige inmediatamente nuestro pensamiento hacia la obligación de afirmar la identidad y la diversidad de Dios, a un mismo tiempo.

Ciertamente es tentador resolver la antinomia racionalizando uno u otro de esos términos. Así fue que aparecieron más o menos explícitamente dos tendencias herejes importantes: el Unitarianismo y el Triteísmo. El unitarianismo usualmente ha asumido la forma de un monarquismo absoluto: en Dios hay solo una persona, el Padre. El Hijo y el Espíritu son solo emanaciones o fuerzas. Su expresión más perfecta fue el modalismo de Sabelio (siglo III) donde llega a desaparecer la misma noción de persona. Para Sabelio Dios es una esencia impersonal que se manifiesta a sí misma en el universo diversamente. Las tres personas no son más que tres diversos modos de acción sucesivos, tres apariciones en el mundo de la simple mónada, siempre igual a sí misma. En la Creación Dios toma la apariencia de Padre. El Padre, entonces, es el aspecto de una primera fase de manifestación divina ligada a la génesis y al estado paradisíaco. Pero el pecado modificó la relación entre Dios y el hombre; la era del Padre terminó y Dios tomó otro aspecto, el del Hijo, cuya completa manifestación correspondió a la Encarnación. Con la Ascensión el modo filial divino fue reabsorbido una vez más en la esencia indistinta, y un nuevo modo apareció, el del Espíritu. En el Juicio Final, cuando el universo sea divinizado, todo ingresará en la mónada indivisible. La sucesiva Trinidad queda como una pura apariencia que no le concierne de ningún modo a la realidad intrínseca de Dios; aquí la naturaleza absorbe completamente a las personas.

La opuesta herejía, el Triteísmo, nunca pudo ser expresada. Pero si lo absurdo de una divergente Trinidad no se formuló, sí resulta observable una cierta debilidad en la reciprocidad trinitaria. Una Trinidad sin igualdad y finalmente abandonada. Antes del Concilio de Nicea las tendencias subordinacionistas eran muy fuertes en el pensamiento cristiano, especialmente en Orígenes. Por influencia del neoplatonismo el Padre fue identificado con la unidad suprema, de tal modo que no resultaba posible distinguir al Hijo excepto subordinándolo a Él. La divinidad no le pertenecía. El Hijo participaba tan solo en la divina naturaleza del Padre. El Logos devino instrumento del Uno y el Espíritu Santo a su vez se tornaba instrumento del Hijo, con el cual santificar en nombre del Padre.

Esta tendencia se vuelve herejía con Arrio; se rompe la unidad Trinitaria. Arrio identificaba a Dios con el Padre y consideraba creado a todo lo que no era Dios. Por lo tanto el Hijo es creado, ya que no es el Padre y la diferencia personal culmina en una ruptura ontológica. El Hijo creado a su vez crea al Espíritu. La Trinidad se torna una jerarquía donde lo inferior sirve como instrumento de lo superior y es asimismo limpiamente arrojado en el insuperable abismo que separa lo creado de lo increado. La generación deviene creación; el Hijo y el Espíritu son 'nietos', criaturas radicalmente distintas de la divinidad paterna, y la tríada solo sobrevive por división de la mónada.

Contrariamente la fe, celosamente preservada por la Iglesia, expresa en un único movimiento y una única dirección la unidad y la diversidad de Dios. Nuestra inteligencia ha de ser, además, religiosa; no es solamente el sentimiento; también el pensamiento ha de abrirse por sí mismo a la verdad. Nada separado, todo junto: el completo ser, a la vez ferviente y lúcido. El triunfo del pensamiento cristiano consiste en haber elaborado en sus primeros cuatro siglos, particularmente durante el cuarto, el 'trinitario' por excelencia, una definición que brindó tinta a la plenitud de la Trinidad: ello no fue la racionalización de la cristiandad; fue la cristianización de la razón. Una permutación de la filosofía en contemplación. Una saturación del pensamiento por un misterio que no es un secreto a descubrir, sino una luz inextinguible. Este grandioso trabajo sobre el cual Atanasio de Alejandría, Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y también Hilario de Poitiers, todos ellos finalmente han colaborado para que finalmente la Iglesia exprese mediante el término 'homoousios', el misterio de la divinidad, a la vez mónada y tríada. Homoousios significa consubstancial, idéntico en esencia, co-esencial; este es el adjetivo calificativo del Hijo en tanto Dios, y otro respecto de 'el Dios'; el mismo pero no el Padre.
"El Verbo era con Dios" decía el Prólogo de San Juan. Denota movimiento y una cercanía dinámica. Puede traducirse como "hacia" en vez de "con". "El Verbo era hacia Dios". Incluye la idea de relación. Esta relación Padre – Hijo es eterna generación y nosotros somos introducidos, por el Evangelio mismo, en la vida de las divinas personas de la Trinidad.
Asimismo es el Evangelio quien nos revela a nosotros la 'ubicación' trinitaria del Espíritu Santo y la relación que supone su única y personal cualidad. Es suficiente leer en San Juan las últimas palabras del Señor a los Apóstoles: "Y Yo voy a pedirle al Padre que les envíe otro Confortador (protector) que este siempre con ustedes (…) el Espíritu de Verdad" (15:16-17); y luego: "El protector, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre" (15:26). El Espíritu es un 'otro' respecto del Hijo, quien también es un confortador; pero el Espíritu es enviado en nombre del Hijo para brindar testimonio de Él. Su relación con el Hijo no es de oposición ni de separación: es de diversidad y reciprocidad: de comunión en el Padre.
Lo mismo ocurre en la relación del Espíritu con el Padre: "El Espíritu de Verdad que procede del Padre" (15:26); el Espíritu es diferente del Padre pero están unidos por un lazo de procesión que es propio Suyo y difiere de la generación del Hijo.
El Hijo y el Espíritu aparecen en el Evangelio como dos personas divinas enviadas al mundo, la primera para acelerar nuestra liberación personal, la segunda para unirse a nuestra naturaleza y regenerarla. Cada unas de ellas tiene su propia relación con el Padre (generación y procesión) y también entre ellas existe una relación de reciprocidad. Es gracias a la purificación de la Virgen mediante el Espíritu que el Hijo pudo ser dado a los hombres; y es por la plegaria del Hijo, ascendido a la derecha del Padre, que el Espíritu fue dispensado a los seres humanos ("El protector que Yo les enviaré desde el Padre" Juan 15:26) Estas dos personas aparecen en la eternidad como iguales al Padre en dignidad e idénticas a Él en substancia. Ellas trascienden al mundo donde actúan; una y otra están con el Padre quien no viene al mundo. Su cercanía con el Padre, fuente de naturaleza divina, actúa para instalar en nuestro pensamiento a la Trinidad en toda su trascendencia y estabilidad y plenitud.

Terminología Trinitaria.

El mayor problema del siglo IV fue expresar a la vez la unidad divina y su diversidad. La coincidencia en Dios de la mónada y la tríada. El Uno está entonces presente, con los Padres, en una verdadera transmutación del lenguaje. Utilizando términos filosóficos o palabras del leguaje corriente, ellos le cambian su sentido hasta que se hacen capaces de acompañar la nueva prodigiosa realidad, revelada solamente por la cristiandad. Nominalmente, la de la persona en Dios como en el hombre, ya que el hombre es imagen de Dios; y en la Trinidad como en la humanidad regenerada, ya que la Iglesia refleja la vida divina.
Expresar la realidad común a las tres, "dividiendo en tres la indivisible divinidad". Como decía Gregorio de Nacianzo, los Padres eligen la palabra 'ousia'. Esta palabra pertenece al lenguaje de la filosofía y

significa 'esencia'. Ha sido vulgarizada velozmente para expresar por ejemplo una 'propiedad' o una 'categoría'. Ella posee una resonancia ontológica derivada del verbo 'ser' y puede bien utilizarse para expresar la unidad ontológica de la divinidad, especialmente cuando se procura en ella el término 'homoousios' ya cristianizado por el Concilio de Nicea, denotando la co-esencialidad del Padre y del Hijo. Homoousios y ousia insisten en la identidad y ello constituyó el camino familiar para el pensamiento del helenismo tardío centrado, como hemos visto, en el descubrimiento extático del Uno.
Homoousios ha introducido una inmensa innovación ya que la identidad de la esencia que es expresada unificada sin reabsorberlos en su propia unidad, dos personas irreductiblemente diferentes. Pero fue precisamente esto, el misterio del 'otro', lo que ha debido ser afirmado, en esta circunstancia, como tan radicalmente extraño al pensamiento antiguo, el cual tendió a valorar ontológicamente la "similitud" y a denunciar la noción del "otro", que ellos consideraban una desintegración del ser. Significativo de esta actitud es que, en el vocabulario antiguo, se halla ausente el término 'persona'. El latin 'persona' y el griego 'prosopon' meramente denotan el aspecto ilusorio, decepcionante y limitado de lo individual. No es el rostro abierto del ser personal; es el rostro máscara del ser impersonal. Prosopon, de hecho, es la máscara del actor, su rol; el 'otro' aquí es totalmente superficial y como tal, carece de densidad ontológica. No sorprende que los Padres hayan preferido, en vez de esta palabra débil y quizás errada, otra sin boato, una palabra que ellos remodelaron totalmente en su sentido. La palabra hipóstasis.
Mientras que 'ousía' parece haber sido un término filosófico vulgarizado luego, hipóstasis era una palabra popular que comenzó a adquirir sentido filosófico. En el lenguaje cotidiano significaba subsistencia pero entre ciertos estoicos asumió el sentido de una sustancia distinta, de lo individual
En un análisis final 'ousía' e 'hipóstasis' son prácticamente sinónimos, ambos relativos al ser; el primero implica esencia, el segundo singularidad, sin llevar, de cualquier modo, estas divergencias muy lejos. (En Aristóteles la 'primera ousias' designa subsistencias individuales; e hipóstasis, como subraya San Juan Damasceno más tarde, significa simplemente 'existencia', en ocasiones). Esta equivalencia relativa favoreció la elaboración de un lenguaje cristiano. No habiendo un contexto preexistente que viniera a romper el equilibrio de ambos términos cuya igual dignidad quisieron subrayar los Padres, ello evitó el riesgo de otorgarle preponderancia a la esencia impersonal. Ousía e hipostasis fueron sinónimos en la práctica, ambos concernientes a la esfera del ser. Los Padres fueron capaces, sin llamar la atención y especializando su significado, de enraizar la persona en el ser y personalizar la ontología.
Ousia en la Trinidad no es una idea abstracta de la divinidad, una esencia racional ligando a tres individualidades divinas, como lo es la humanidad común a tres hombres. El apofatismo brindó la profundidad metalógica de una trascendencia incognoscible; la Biblia lo envolvió en la radiante gloria de los nombres divinos. En cuanto a la hipóstasis (aquí emerge el verdadero avance del pensamiento bajo influencia cristiana), ello no contiene nada individual. El individuo es parte de las especies, solo una parte; divide la naturaleza a la cual pertenece; es el resultado de su atomización, por así decir.
No existe nada así en la Trinidad, donde cada hipóstasis asume la naturaleza divina en su plenitud. Los individuos son a un tiempo opuestos y repetitivos; cada uno posee su fracción de naturaleza, pero dividida indefinidamente, es siempre la misma naturaleza, sin auténtica diversidad. La hipóstasis, en cambio, se halla infinitamente unida y es infinitamente diferente. Ellos son la naturaleza divina pero ninguno la posee ni la rompe en su exclusividad. Cada uno se abre hacia los otros, comparten sin restricción la naturaleza, ella no es dividida. Esta naturaleza indivisible brinda a cada hipóstasis su profundidad, confirma su carácter único, se revela a sí misma en esta unidad de lo único, en esta comunión en la que cada persona, sin confusión, lo comparte todo con las otras. Cuanto más son una, más diversas son. Nada de lo comunitario les es ajeno. Y cuanto más diversas, más son una. Su unidad no es una uniformidad impersonal; es una tensión fértil entre diversidades irreductibles, una abundancia de "circumincesion sin mixtura o confusión" (San Juan Damasceno).
La teología trinitaria nos abre un nuevo aspecto de la realidad humana: el de la persona. La filosofía antigua fue efectivamente ignorante del significado de la persona. El pensamiento griego no fue más allá de una concepción 'atómica' del individuo. El pensamiento romano, yendo de la máscara al rol definió a la persona mediante relaciones jurídicas. Solo la revelación de la Trinidad, fundamento único

de la antropología cristiana, pudo situar a la persona de una manera absoluta. Para los Padres, de hecho, la persona es libre con relación a la naturaleza; elude todo condicionamiento, ya sea psicológico o moral. Cada atributo es repetitivo, pertenece a la naturaleza y se halla nuevamente entre otros individuos. Hasta un racimo de cualidades puede ser hallado en donde sea. La singularidad de la persona es lo que subyace cuando se retira todo el contexto cósmico, social e individual; todo aquello pasible de ser conceptualizado. La persona no puede ser definida eludidos los conceptos. Es lo incomparable, lo totalmente otro. Uno solo puede añadir individuos, no personas. La persona es siempre única. El concepto objetiva y recolecta. Solamente un pensamiento metódicamente "desconceptualizado" por la apófasis puede evocar el misterio de la persona. Pues aquello que permanece irreductible a toda naturaleza no puede ser definido; solamente designado. Puede ser asido mediante una relación personal, en una reciprocidad análoga a la de las hipóstasis de la Trinidad, en un desplegarse que va mas allá de la opaca banalidad del mundo de los individuos. Pues la aproximación a la persona es la penetración en un universo personal, a la vez asumido y de final abierto; es el de las grandes creaciones artísticas, eso por sobre todo, en ocasiones muy humilde pero siempre único, de una vida ofrecida y dominada.

Los atributos divinos se relacionan a la naturaleza común: inteligencia, voluntad, amor, paz, conciernen a las tres hipóstasis juntas y no pueden diferenciarse de ellas. No es posible en absoluto calificar a cada hipóstasis con un nombre divino. Ya hemos dicho que lo personal único elude toda definición, que la persona solo puede ser evocada en su relación con otra persona. El único modo de distinguir a las hipóstasis, entonces, será precisando sus relaciones, y sobre todo su relación con la fuente común de la divinidad, la 'fuente divina' del Padre. "No ser procreado; ser procreado y proceder, caracterizan al Padre, al Hijo y a Quien llamamos el Espíritu Santo" escribe Gregorio de Nacianzo. La 'innascibilidad' del Padre sin inicio (esa es la básica idea de la monarquía del Padre, cuya plena importancia se verá pronto); la 'generación' del Hijo y la 'procesión' del Espíritu Santo, esas son las relaciones que nos permiten distinguir a las personas. Pero aquí se imponen dos énfasis: el primero es que esas relaciones indican pero no subyacen a la diversidad hipostática. La diversidad es una realidad absoluta. Está enraizada en el triple y primordial misterio de las personas divinas, y nuestro pensamiento, que ellas infinitamente preceden, no puede evocarlas salvo en modo negativo declarando que el Padre sin inicio no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo; que el Hijo procreado no es el Padre ni el Espíritu Santo; que el Espíritu procedente del Padre no es el Padre ni el Hijo. El segundo énfasis es respecto a que estas relaciones no son relaciones de oposición, como afirma la teología latina; son relaciones de diversidad simplemente. No hay diferencia de naturaleza en las personas; ello confirma la absoluta identidad y asimismo la absoluta diversidad de las hipóstasis, y por sobre todo, en conexión con cada hipóstasis, ellas son 'ternarias' y nunca pueden caer en dualidad, que es lo que precisamente implica la oposición. Es imposible ubicar una hipóstasis dentro de una díada; es imposible concebirlo sin que inmediatamente aparezcan las otras dos., El Padre lo es solo en relación al Hijo y al Espíritu. Y en cuanto a la generación del Hijo y la procesión del Espíritu, ambos son en cierto modo simultáneos y se implican mutuamente.

Esta negación de la oposición y por ende de la dualidad es, ante la Trinidad, más que una negación o una superposición numeraria. Dios es "idénticamente mónada y tríada" dice San Máximo el Confesor. A la vez unitrinitario y triunitario. La doble ecuación 1=3 y 3=1. En su Tratado del Espíritu Santo, San Basilio evoca estas 'metamatemáticas': "De hecho no podemos contar por adición, comenzando desde la unidad y finalizando en la pluralidad; no decimos uno y dos y tres, ni primero, segundo y tercero. Yo soy el primer Dios y Yo soy el último (Isaías 44:6). Y de un segundo Dios no hemos oído hablar hasta hoy, pues adorando al Dios de Dioses confesamos la característica de las hipóstasis y permanecemos dentro de la monarquía".

Por sobre la mónada, el Padre 'es' un don total de Su divinidad al Hijo y al Espíritu. Si fuera solo mónada, si se identificara con su esencia en vez de darla, Él no sería persona plenamente. He aquí porqué el Dios del Antiguo Testamento no es el Padre. Personal pero cerrado en Sí mismo, Él es todo lo más terrible pues solo puede relacionarse con seres de otra naturaleza: he aquí el porqué de su apariencia "tiránica". Entre Él y el hombre no hay reciprocidad. Por ello es que San Cirilo de Alejandría

considera que el nombre del Padre es superior al nombre de Dios. Pues si Dios lo es tan solo para aquellos que no son Dios, el Padre es el Padre en relación al Hijo que en nada es inferior a Él. En el despliegue de la mónada bíblica el nombre del Padre se revela a sí mismo como un nombre 'interior' de Dios.

La mónada desplegada, la plenitud personal de Dios no puede estabilizarse a sí misma en una díada, pues dos implica oposición y limitación recíproca. Dos dividiría la naturaleza divina e instalaría dentro de lo infinito, la raíz de lo indefinido, la primera polaridad de una creación que devendría manifestación, como en los sistemas gnósticos. La realidad divina es, así, inconcebible en dos personas. La superación del dos, es decir, del número, ocurre en el tres. No es un retorno al origen sino un florecer del ser personal. Tres no es aquí, de hecho, la suma de una adición. Tres absolutamente diversas realidades no pueden ser contadas; tres Absolutos no se adicionan juntos. Tres, por sobre todo cálculo, por sobre toda oposición, establecen una diversidad absoluta. Al trascender el número, no inician ni cierran una serie; abren, más allá del dos, el infinito; no es la opacidad del dentro de sí mismo, la absorción de un retorno al Uno; es la apertura sin fin, infinita, del Dios viviente, la profusión inagotable de la vida divina. "La mónada es puesta en acción por virtud de su riqueza; la díada es sobrepasada pues la divinidad se encuentra por sobre materia y forma; la tríada es encerrada dentro de la perfección pues es la primera en ir más allá de la composición de la díada". El misterio aquí evocado por Gregorio de Nacianzo, en términos de Plotino, abre para nosotros otro dominio más allá de toda lógica y metafísica. Aquí la fe alimenta y eleva al pensamiento por sobre sus límites a una contemplación cuya meta es precisamente compartir la divina vida de la Trinidad.

La Procesión de la Personas y los Divinos Atributos.

La teología cristiana no conoce una divinidad abstracta; Dios no es concebible fuera de las tres personas. Si 'ousia' e 'hipóstasis' son casi sinónimos ello es así a efectos de romper nuestro raciocinio; a efectos de prevenirnos de objetivar la divina esencia por fuera de las personas y su "eterno movimiento de amor" (San Máximo el Confesor). El Dios de la teología cristiana es un Dios concreto pues una única divinidad es a la vez común a las tres hipóstasis y propia de cada una de ellas: al Padre como fuente; al Hijo como procreado; al Espíritu como procediendo del Padre.

El término 'monarca' aplicado al Padre es usual entre los grandes teólogos del siglo IV. Significa que la fuente verdadera de la divinidad es personal. El Padre es divinidad, pero precisamente porque Él es el Padre es que la confiere plenamente a las otras dos personas. La última toma su origen del Padre, principio único; de allí el término 'monarquía', la 'fuente divina', como dice Dionisio el Aeropagita acerca del Padre. Es desde allí, donde están arraigadas, de donde florecen idénticas y no compartidas y diversamente comunicadas, la divinidad del Hijo y la del Espíritu Santo. La noción de monarquía denota en una sola palabra la unidad y la diferencia en Dios, partiendo desde un principio personal. El gran teólogo de la Trinidad, San Gregorio de Nacianzo puede tan solo evocar este misterio mediante poesía verosímil, solo ella capaz de elevarnos por sobre las palabras: "No están divididos en voluntades, no están separados en poder ni en ningún otro atributo. "La divinidad no es compartida fuera de quienes la comparten". "En tres soles interpenetrados, una sola luz emergería". El Verbo y el Espíritu serían rayos del mismo sol o "asimismo dos nuevos soles".

La Trinidad es el misterio inicial, el Santo de los Santos de la realidad divina, la verdadera vida del Dios oculto, del Dios viviente. Solo la poesía puede acceder, porque ella lo celebra y no pretende explicarlo. Toda existencia y todo conocimiento son posteriores a la Trinidad y encuentran en Ello su base. La Trinidad no puede ser comprendida por el hombre. Es la Trinidad la que se apodera dell hombre y provoca la plegaria en él. Por fuera de la oración y la adoración, por fuera de la relación personal de fe, nuestro lenguaje referido a la Trinidad es siempre falso. San Gregorio el Teólogo escribe acerca de los tres que "Ellos no están divididos en la voluntad" es porque no podemos decir que el Hijo ha sido procreado por voluntad del Padre. No podemos pensar al Padre sin el Hijo: Él es un Padre-con-un-Hijo,

y ello por toda la eternidad. No hay acto en la Trinidad; y aún hablar de estado implicaría una pasividad que no sería apropiada. “Cuando aspiramos a la divinidad, la causa primera, la monarquía, el numero uno aparece ante nosotros; y cuando aspiramos luego a aquel en quien la divinidad se halla y a aquel que procede del principio primero en una misma eternidad y gloria, nosotros entonces adoramos a los tres” (San Gregorio de Nacianzo)

¿La monarquía del Padre no implica una cierta subordinación del Hijo y del Espíritu? No. Pues un principio puede ser perfecto solo si es el principio de una realidad igual a ello. Los Padres griegos hablaban de una “causa-Padre” pero este es tan solo un término analógico cuya deficiencia nos permite mensurar el uso purificador del apofatismo. En nuestra experiencia la causa es superior al efecto. En Dios es al contrario, la causa como plenitud del amor personal no puede producir efectos inferiores; los desea iguales en dignidad y es además también la causa de esa igualdad. Además en Dios no existe superposición de causa y efecto; existe causalidad dentro de una idéntica naturaleza. Aquí la causalidad no provoca un efecto externo como en el mundo material; tampoco un efecto que sea reabsorbido en su causa, como sucede en las jerarquías ontológicas de la India y en el Neo Platonismo. Es tan solo la importante imagen de una comunión inexpresable. El Padre “querría ser solo el Principio de cosas pequeñas e innobles, pero más aún, El querría ser el Principio solo de modo pequeño e innoble si no fuera el principio de la divinidad y bondad que uno adora en el Hijo y el Espíritu Santo; uno como Hijo y Verbo; el otro como Espíritu procedente sin separación” (San Gregorio de Nacianzo). El Padre no sería una verdadera persona si El no fuera así: ‘pros’, hacia, completamente tornado hacia otras personas, enteramente comunicado con aquellos que Él hace personas, asimismo iguales, por la plenitud de su amor.

La Trinidad no es entonces el resultado de un proceso sino un don primordial. Halla su principio en Sí; nada por encima ni nada es superior a Sí. La monarquía se manifiesta a sí misma solo por y mediante y en la Trinidad, en la relación entre los tres, en una relación siempre ternaria, para la exclusión de toda oposición de toda díada.

San Atanasio afirmó que la generación del Hijo es un trabajo de la naturaleza. Y San Juan de Damasco, en el siglo VIII distingue el trabajo de la naturaleza, generación y procesión, del trabajo de la voluntad, que es la creación del mundo. Más aún, el trabajo de la naturaleza no lo es en sentido estricto; eso es el verdadero ser de Dios, pues Dios es, por Su naturaleza, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios no precisa revelarse El mismo a Sí mismo, como una especie de despertar de la conciencia del Padre dentro del Hijo y del Espíritu, como creía Bulgakov. La revelación es solo concebible en relación con el otro-de-Dios, es decir, dentro de la creación. Así como la existencia trinitaria no es resultado de un acto de voluntad, es imposible ver aquí un proceso de necesidad interna.

Se debe, entonces, distinguir cuidadosamente la causalidad del Padre. Que ubica a las tres hipóstasis en su absoluta diversidad, sin posibilidad de establecer ningún orden entre ellas, desde su manifestación o revelación. El Espíritu nos lleva, mediante el Hijo, al Padre, donde descubrimos la unidad entre los tres. El Padre, según San Basilio, se revela a sí mismo mediante el Hijo en el Espíritu. Aquí se afirma un proceso, un orden por el cual se cuestiona el de los tres nombres: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Asimismo todos los nombres divinos que nos comunican la vida común a los tres, vienen a nosotros desde el Padre, mediante el Hijo, en el Espíritu Santo. El Padre es la fuente, el Hijo la manifestación, el Espíritu la fuerza que manifiesta. El Padre es la fuente del amor, el Hijo es el amor que se manifiesta a sí mismo y el Espíritu, el amor realizado en nosotros. O, de acuerdo a la fórmula del Metropolitano Filareto de Moscú, el Padre es amor crucificante, el Hijo es amor crucificado, y el Espíritu es amor triunfante. Los nombres divinos son el fluir de la vida divina cuya fuente es el Padre, manifestada por el Hijo y comunicada a nosotros por el Espíritu.

La teología bizantina los llama “energías” a los nombres divinos. La palabra resulta especialmente apta para graficar la eterna radiación de la naturaleza divina. Mejor que los “atributos” de la teología escolástica, evoca en nosotros esas fuerzas vivientes, esas manifestaciones, esas erupciones de la gloria divina. Pues la teoría de las energías increadas es profundamente bíblica; la Biblia usualmente manifiesta la flamígera y tronante gloria que hace conocer a Dios fuera de Sí mismo, ocultándolo bajo

una profusión de luz. Cirilo de Alejandría habla del esplendor de la divina esencia que es manifestada. Los modos luminosos, que no todos son metafóricos aquí, expresan la experiencia de la más elevada contemplación, continuamente recurren a destacar el esplendor de una belleza arrobadora. La gloria divina es multiforme. "Jesús hizo muchas más cosas; si uno las anotara una a una, el mundo entero, creo, no podría contener los libros que escribiríamos acerca de ellas" (Juan 21:25).
Asimismo el mundo entero no podría contener los incontables nombres de gloria. "Poderes", decía el Pseudo Dionisio, a veces en singular y otras en plural. El número aquí no es significativo: ni uno ni algunos; una infinidad de nombres divinos. Dios es sabiduría, amor, justicia… no porque Él lo desee sino porque Él lo es. No hay disfraces aquí. Dios muestra lo que es. No podemos conocer la esencia divina en sus mayores profundidades, pero sí podemos conocer su radiación de gloria que es verdaderamente Dios; pues ya sea que llamemos a la naturaleza divina "esencia", su inagotable trascendencia; o "energía", su gloriosa manifestación propia; siempre es la misma naturaleza. "Padre, glorifícame con esta gloria que yo tuve desde antes de que el mundo fuera" (Juan 17:5). La manifestación energética no depende, entonces, de la creación. Es radiación perpetua incondicionada por la existencia o inexistencia del mundo. La descubrimos, ciertamente, en la criatura, pues "desde la creación del mundo, las obras (de Dios) tornan visibles para la inteligencia Sus atributos invisibles" (Romanos 1:20); la criatura lleva estampado el sello de la divinidad. Esta presencia divina es una gloria permanente, eterna, manifestación no contingente de la esencia, y por tanto incognoscible. Esta es la luz que baña, por toda la eternidad, la plenitud, perfecta en sí misma, de la vida trinitaria.

CAPITULO II

LA CREACION

Introducción.

El mundo fue creado por la voluntad de Dios. Es de otra naturaleza que la de Dios. Existe fuera de Dios "no por lugar sino por naturaleza" (San Juan de Damasco). Esas afirmaciones simples de fe abren a un misterio tan insondable como el del ser divino: el misterio del ser creado, la realidad de un ser externo a toda presencia de Dios, libre en relación con Su omnipotencia, disponiendo de una interioridad radicalmente nueva de cara a la plenitud trinitaria. La realidad del 'aparte-de-Dios'. La densidad ontológica irreductible del 'otro'.
La cristiandad sola, o más precisamente, la tradición judeo-cristiana, conoce la noción de la creación absoluta. La creación 'ex nihilo' es un dogma de fe. Encuentra su primera expresión en el segundo libro de los Macabeos (7:28), en la Biblia, donde una madre, al exhortar a su hijo al martirio, le dice: "Mirad los cielos y la tierra y ved que todo está allí, tu comprenderás que Dios lo ha creado de la nada" (traducción de la Septuaginta). La negación es radical y no deja lugar para la duda y es utilizada aquí contra las reglas gramaticales. Uno puede considerar así la implicación total de la expresión. Dios no ha creado a partir de algo; lo ha hecho desde lo que no es, desde la nada misma.
No existe nada ni remotamente similar en las otras religiones o metafísicas. En ocasiones la creación es considerada como originada en la posibilidad de hallarse permanentemente abierta al orden demiurgico; tal fue la materia prima del pensamiento arcaico. Esta materia no existe en sí misma. Es

una pura posibilidad de ser, no siendo ciertamente, la cual no es una absoluta nada. Por reflexión recibe una cierta verosimilitud, una precaria evocación desde el mundo de las ideas. Tal es el dualismo platónico y también, algo diferente, la perpetua toma de forma de la materia en Aristóteles.
Encontramos la idea de la creación, ocasionalmente, como procesión divina. Dios se brinda desde su propio ser, usualmente por polarización primordial, lo que otorga origen al universo multiforme. Aquí el mundo es una manifestación o emanación divina. Esa es la concepción hindú. La hallamos también en el helenismo con el gnosticismo, al cual el pensamiento de Plotino, tendiente al monismo, es muy próximo. La cosmogonía aquí deviene una teogonía. El absoluto se torna relativo mediante estadios de "condensación" descendiente, se manifiesta y degrada a sí mismo en el universo. El mundo es un Dios caído que tensiona para tornarse Dios nuevamente. Su origen reside ocasionalmente en una catástrofe misteriosa que podríamos denominar la caída de Dios, a veces en una temporalidad cíclica de manifestaciones y reabsorciones que parecen ser impuestas sobre Dios mismo.
La idea de una creación 'ex nihilo' no existe en ninguno de estos dos casos. La propia materia es creada para el cristianismo. Esta materia misteriosa de la cual Platón afirma que solo conceptos bastardos podrían captar, esa pura posibilidad de ser, es ella misma creada, como demostrara muy bien San Agustín. Y por otra parte, ¿cómo podría la creación tener un substrato increado, como podría ser duplicado Dios, si ella, por esencia, es 'aparte-de-Dios'?
La creación es un acto libre, un acto gratuito de Dios. No responde a ninguna necesidad de la divinidad. Hasta las motivaciones morales que se le atribuyen ocasionalmente, son lugares comunes sin importancia. El Dios-Trinidad es plenitud de amor. No necesita de otro para manifestar Su amor; el otro ya está presente en la circumincesión de las hipóstasis. Dios es creador porque Él lo quiere; el adjetivo de creador es secundario en relación con los tres nombres de la Trinidad. Dios es eternamente Trinidad. No es eternamente creador, como creyera Orígenes, quien, prisionero de las concepciones cíclicas antiguas, lo hace a Él dependiente de la criatura. Si la idea de una creación como acto totalmente libre nos embaraza, es a causa de lo viciado por el pecado de nuestro pensamiento, que traduce libertad por licencia. Dios nos parece, en consecuencia, un tirano caprichoso. Pero si para nosotros la libertad no adherida a las leyes de la creación dentro de las que nos hallamos, es una mala licencia que desintegra al ser, para Dios, quien trasciende a la creación, la libertad es infinitamente buena, brinda elevación al ser. En la creación reconocemos el orden, la finalidad, el amor, todo ello opuesto a la licencia. Las cualidades de Dios, que no tienen nada que ver con nuestra disoluta llamada libertad, aquí se manifiestan ellas mismas. El verdadero ser de Dios es reflejado en la criatura y convocado a compartir en Su divinidad. Este llamado, y la posibilidad de respuesta al mismo, constituye, para todos aquellos que se hallan dentro de la creación, la única justificación de la misma.
La creación 'ex nihilo' es obra de la voluntad de Dios. Por ello es que San Juan de Damasco lo opone a la generación del Verbo: "desde que la generación es obra de la naturaleza y procede de la verdadera substancia de Dios, debe necesariamente ser sin principio y eterna pues de otro modo lo engendrado estaría sujeto a cambio y habría un Dios anterior y otro Dios posterior; Dios sufriría incremento. En cuanto a la creación, ella es obra de la voluntad de Dios, por lo que no es coeterna con Dios. No puede ser que lo manifestado de la nada pueda ser coeterno con lo que existe sin origen y siempre."
Esta obra es contingente; Dios podría no haber creado. Pero, contingente en relación al verdadero ser de la Trinidad, se impone sobre los seres creados la necesidad de existir y de existir para siempre. Contingente para Dios, la creación es necesaria por sí misma, pues Dios libremente hizo a los seres creados lo que ellos debían ser.
El sentido positivo de la gratuidad divina aparece ante nosotros. Ella es, por decirlo analógicamente (pero esta analogía constituye el verdadero sentido de la creación) la gratuidad del poeta. "Poeta de los cielos y de la tierra" se podría llamar a Dios, trasladando palabra por palabra el texto griego del Credo. Así podemos penetrar en el misterio del ser creado. Crear no es reflejarse en un espejo, aunque sea el de la materia prima; no es vanamente dividirse a uno mismo con el objeto de tomar todo en sí mismo. Es una invocación de novedad. Uno podría hasta decir: el riesgo de lo nuevo. Cuando Dios crea fuera de Sí mismo, un nuevo sujeto, un sujeto libre, este es el ápice de Su acto creativo. La divina libertad es cumplimentada mediante la creación de este supremo riesgo: otra libertad.

Esto es por lo cual no podemos objetivar la nada original. “Nihil” significa aquí simplemente que antes de la creación nada existió fuera de Dios. Este “fuera” y este “antes” son absurdos, ya que es precisamente la creación quien los postula. Pensar acerca de este “fuera” es lo que golpea contra la nada, es decir, es imposible de pensar. Existe solo mediante la creación, es ese espaciamiento (espacement) mismo el que constituye la creación. Similarmente no podemos concebir lo existente “antes” de la creación: el ‘comienzo’ no tiene sentido en Dios; nació con el ser creado, es creación la cual constituye tiempo, de la cual ‘antes’ y ‘después’ son expresiones. Como ‘afuera’, ‘antes’ retorna a ‘nihil’ y sofoca el pensamiento. Uno y otro, dirían los germanos, son ‘conceptos límite’. Toda la dialéctica del ser y la nada es absurda.. La nada carece de existencia por sí misma (sería una contradicción en ‘adjecto’); es correlativa al ser verdadero de las criaturas. Las criaturas se fundamentan solo en la voluntad de Dios; ni en sí mismas ni en la divina esencia. Su estabilidad y permanencia es su relación con Dios. Su relación con ellas mismas no supone ni suma nada.
La novedad de la creación nada añade al ser de Dios. Nuestros conceptos operan por yuxtaposición según una imaginería ‘mentalista’, pero no se puede adicionar a Dios y el mundo. El pensamiento ha de proceder por analogía aquí, mediante un modo diseñado a la vez para enfatizar la relación y la diferencia. La criatura existe solo en Dios, y en su voluntad creativa que la diferencia precisamente de Dios; eso es lo que la hace ‘criatura’. “Las criaturas se hallan instaladas sobre la palabra creativa de Dios, como sobre un puente de diamante; por debajo del abismo de la infinitud divina y por sobre el abismo de su propia nada” (Filareto de Moscú).

La Trinidad Creativa y las Ideas Divinas

La creación es obra de la Trinidad. El Credo denomina al Padre “creador de cielo y tierra”; el Hijo ‘Él a través de quien todas las cosas fueron hechas’; el Espíritu Santo ‘creador de vida’. La voluntad es común a los tres, y es eso lo que crea. El Padre no sería creador si el Hijo y el Espíritu Santo no lo fueran. El Padre crea mediante el Hijo en el Espíritu Santo, dice el adagio patrístico y San Ireneo llama al Hijo y al Espíritu Santo ‘las dos manos de Dios’. Esta es la manifestación económica de la Trinidad. Las tres Personas crean pero cada una a Su modo, y el ser creado es su fruto por colaboración. Según San Basilio, el Padre es ‘la causa primordial de todo lo que ha sido hecho´; el Hijo es ‘la causa operativa’; y el Espíritu ‘la causa perfeccionadora’. Enraizada en el Padre la acción de la Trinidad es presentada como la doble economía del Hijo y el Espíritu. La primera lleva a la existencia el deseo de Dios; la última la cumplimenta en bondad y belleza. La primera llama a la criatura a ir hacia el Padre (ese llamado le confiere densidad ontológica) la otra ayuda a la criatura a responder a este llamado y le comunica perfección.
Cuando los Padres se refieren a la manifestación económica de la Trinidad, prefieren la Palabra divina más que el nombre del Hijo, el cual denota relaciones intratrinitarias. La Palabra es revelación, manifestación del Padre. San Gregorio de Nacianzo analiza en su Oración Teológica Cuarta esta funcionalidad de la Palabra. El Hijo es el Logos, dice, pues mientras permanece unido al Padre. Se revela a Sí mismo. El Hijo define al Padre. “El Hijo es, entonces, una breve y simple declaración de la naturaleza del Padre”.
Cada cosa creada tiene su ‘logos’, su ‘razón esencial’. “¿Puede algo existir desconectado del divino Logos?” dice San Gregorio. Nada existe si no se fundamenta en el Logos, la ‘raison d’etre par excellence’. Por Ello todo fue hecho. Otorgó al mundo creado el orden significado por Su nombre y también su ontológica realidad. El Logos es el corazón divino de donde emanan los rayos creativos, los ‘logoi’ propios de cada criatura, las palabras causativas de Diosa que a la vez ponen de pie y nombran a todos los seres. Cada ser tiene su ‘idea’, su ‘razón’ en Dios, en el pensamiento del Creador, quien produce no por capricho sino con ‘razón’ (que es otro significado de la palabra Logos). Las ideas divinas

son las razones eternas de las criaturas. El pensamiento de los Padres parece aquí resonar platónicamente. ¿Estamos en presencia de un cristianismo platónico?. Una breve comparación nos persuadirá de que los Padres, habiendo utilizado ciertos elementos filosóficos griegos, renovaron completamente su contenido, finalmente mucho más bíblico que platónico.
En Platón las 'ideas' representan la real esfera del Ser. El mundo sensible no es verdadero, es solo verosímil. Es real tan solo en la medida en que participa del mundo de las ideas. Al contemplarlas se escapa del precario universo cambiante, del flujo de generación y corrupción. Las ideas representan el nivel superior del ser, no Dios sino lo Divino. "Los 'daemons' los dioses son inferiores al mismo. La 'creación' de la que habla el Timeo es un mito pues el mundo ha existido siempre; el demiurgo eternamente lo conforma copiándolo del modelo del mundo ideal, el mundo verdadero. El neoplatonismo 'hipostatiza las hipótesis de Platon' según Jean Wahl; establece al Uno inefable sobre el cosmos. Las ideas emanan de la divina inteligencia, del nous, quien emana de lo superior absolutamente al ser mismo. San Agustín leyó fragmentos de las 'Enéadas' traducidos al latín y se reconoció fascinado por esos temas de Plotino. Pero los Padres griegos, mucho mejor conocedores de los filósofos abordaron mucho más fácilmente esa cosmovisión y la utilizaron con toda libertad. Para ellos Dios no es solo una inteligencia llena de ideas divinas. Su esencia trasciende infinitamente las ideas. Es un Dios personal y libre que todo lo crea por su voluntad y sabiduría y las ideas de todas las cosas se hallan contenidas en esta voluntad y sabiduría y no en la esencia divina. Los Padres griegos se rehusaron a introducir el mundo inteligible dentro del ser interior de Dios, y a separar el mundo inteligible del sensible. Su sentimiento por lo divino los llevó a rechazar a un Dios inteligible y su sentimiento por los seres creados les inhibió de reducirlos a una mala copia de Él. El propio San Agustín al fin de su vida en sus Retractaciones rechazó el dualismo implícito en su 'ejemplarismo' estático; afirmó entonces que no hay dos mundos. De todos modos su enseñanza acerca de las ideas contenidas en el verdadero ser de Dios, como determinación de esencia y causa ejemplar de las criaturas, todo ello lo imprimió en la teología occidental, y luego encontrará un mayor lugar en la sistemática tomista. Por el contrario para la Ortodoxia es inimaginable un Dios que al crear se conforme con réplicas de Su pensamiento. Se privaría así al mundo creado de su originalidad y valor, se menospreciaría a la creación y por ende a Dios como creador. Toda la Biblia, especialmente el Libro de Job, los Salmos y los Proverbios enfatizan la espléndida y absoluta novedad de la creación ante la cual los ángeles lloran de alegría; la creación-bendición del Génesis; la creación-juego de Sabiduría; "el himno más maravilloso compuesto por la fuerza todopoderosa", escribió San Gregorio de Nisa.
Los Padres griegos vieron en el platonismo el descubrimiento de una realidad parcial y peligrosa: no dualismo, sí la transparencia de lo visible a lo invisible. No dudan en hablar de 'paradigmas' e 'ideas' pero impregnan ese lenguaje de un respeto bíblico por lo sensible y por el Dios viviente. Ubican al Logos cerca de la 'palabra' evocada por los Salmos y por sobre todo de esas palabras creativas resonantes en el Génesis. Las ideas no son una necesaria determinación del ser divino; lo son de la voluntad creativa, la palabra libre de Dios. Constituyen no un mundo interno; sí lo profundo de la criatura, su método de participación en la energía divina, su vocación hacia el amor más elevado. La voluntad creativa de Dios implica orden y razón. Insemina con ideas vivas todo el espacio de la creación. Demanda, para su difusión, un 'afuera' de la naturaleza divina. San Juan de Damasco, desde la 'fe ortodoxa', habla de la creación en términos de 'ideas-fuerza', de pensamientos volitivos. Las ideas divinas serían inseparables de la intención creativa. Sin duda Dios eternamente pensó el mundo pero solamente relacionado con ese 'otro' que ha de 'comenzar', es decir, establecer la fundación del tiempo. Según las Escrituras es la Sabiduría la que establece los siete pilares de la mansión. El mundo ideal de Platón aquí es instrumento de la creación y no un mundo más allá de ella. Para crear, Dios piensa la creación y esos pensamientos brindan su realidad a los seres de las cosas. Las ideas son Sabiduría en el trabajo divino; son Sabiduría en acción, ejemplares si así lo deseamos, pero dinámicas, un pensamiento-voluntad, un pensamiento-palabra, donde se hallan enraizados los 'logoi' de las cosas. Por la Palabra divina el mundo se halla suspendido sobre su propia nada, y hay una palabra para cada cosa, una palabra en cada cosa, la que representa su norma de existencia y su modo de transfiguración. El santo que crea cooperará libremente con la idea-voluntad de Dios quien simultáneamente lo

establece y lo solicita. Percibe, mediante la contemplación desapegada de la naturaleza, al mundo como un 'arreglo musical'; en cada cosa oye la palabra de la Palabra, la cosa ya no es más para él, en este descifrar ferviente del 'libro del mundo', que un mero nombre existente, pues "cielo y tierra pasarán pero mi Palabra no pasará" (Mateo 24:35).

Creación: Tiempo y Eternidad.

"En el principio fue el Verbo", escribe San Juan, y el Génesis afirma "En el principio Dios creó el cielo y la tierra. Orígenes se refiere a estos dos documentos: "Dios creó todo en Su Palabra a través de toda la eternidad en Sí mismo". Meister Eckhart coincide: lo evocado en el doble 'in principio' es para él Dios como intelecto que contiene a la Palabra así como al mundo. Arrio confunde, por el contrario, el homónimo griego nacimiento y creación; interpreta a San Juan en términos del Génesis y transforma al Hijo en una criatura.

Los Padres, a fin de subrayar lo incognoscible de la divina esencia y la divinidad del Hijo, han distinguido entre ambos principios; entre la obra de la naturaleza, ser primordial de Dios, y la obra de la voluntad, implicando interrelación mutua. San Juan sugiere un 'eterno comienzo', el del Verbo; el término es análogo y denota eternidad relacional. Por otra parte 'comienzo' asume pleno sentido en Génesis, en la llamada al mundo a dar nacimiento al tiempo. El Génesis es ontológicamente secundario comparado al Prólogo de San Juan. Ambos 'comienzos' son diferentes sin dejar de estar interrelacionados, si se considera la intencionalidad de las ideas divinas, de la Sabiduría, a la vez eterna y vuelta hacia ese 'otro' que, apropiadamente, ha de haber tenido un comienzo. La misma Sabiduría proclama "El Señor que me ha hecho como primicia de Sus modalidades, como preludio de Sus trabajos, desde siempre" (Prov. 8:22). El 'principio' del primer versículo del Génesis significa la creación del tiempo. De este modo se establece la relación entre el tiempo y la eternidad, un problema que conjunta con el de la creación 'ex nihilo'.

Aquí emergen dos obstáculos. El primero se trata de ser 'griego', o sea puramente metafísico confrontando con los datos bíblicos y tratando de reducir el misterio de su simbolismo mediante la razón hasta volver inservible la fe. La teología no tiene que rogar por explicaciones a los filósofos; ella sola puede resolver sus problemas, no opuesta al misterio y a la fe, nutriendo al intelecto con el misterio, transformándolo por fe en un compromiso total de la persona. La verdadera teología va más allá y transfigura a la metafísica.

El otro obstáculo sería, por odio a los filósofos, ser solo 'judío', tomar literalmente el simbolismo de la Escritura. Ciertos exégetas modernos, casi todos protestantes, se cuidan muy prolijamente de quitar de su pensamiento todo aquello que, por pequeño que sea, huela a filosofía. Oscar Cullmann, en su libro 'Cristo y Tiempo', busca rechazar por platónico o helénico, todo problema de la eternidad, y volver al llano texto de la Biblia. La Biblia detenta profundidad. Pero sus partes más arcaicas se corresponden con una lógica de la época que no separa lo concreto de lo abstracto, la imagen de la idea, el símbolo de la realidad simbolizada. Lógica poética, si se quiere, o sacramental, cuya simplicidad es solo aparente, plena como lo está de la Palabra que brinda a la carne (inseparable de palabras y cosas) una incomparable transparencia. Nuestro lenguaje no es tal; menos total quizás pero más riguroso y consciente, desviste al intelecto arcaico de su envoltorio carnal. Se eleva al nivel del pensamiento, no raciocinio, repetimos, sino de intelección contemplativa. Un hombre moderno que interpreta la Biblia ha de tener el coraje de pensar; pues no se puede actuar como niño impunemente. Si se rechaza el abstraer, uno lo realiza igualmente con el lenguaje, pero así uno abstrae superficialmente y concluye no maravillado infantilmente como el escritor arcaico, pero sí con posiciones infantiles. Así la eternidad se vuelve lineal como el tiempo; ¡se la concibe como una línea indefinida! Y la existencia temporal del mundo desde la creación hasta la parusía es tan solo una porción finita de esa línea. La eternidad se reduce a un tiempo sin comienzo ni fin, lo infinito se reduce a lo indefinido. ¿Qué queda entonces

trascendente? Para subrayar la pobreza de esta filosofía (pues finalmente lo es) basta con recordar que lo finito no es mensurable en relación con lo infinito.
Ni lo griego ni lo judío. Los cristianos, los Padres brindaron una respuesta a este problema, la cual, lejos de blasfemar contra la Biblia mediante el raciocinio, la aferra en su profundidad.
Para San Basilio el primer momento del tiempo no es aún tiempo. "Como el inicio de una ruta no es todavía la ruta ni el inicio de una casa la casa, el principio del tiempo no es aún tiempo, ni siquiera una parte mínima de tiempo." Este primer momento impensable para nosotros, si es que definimos débilmente al instante como un punto en el tiempo (representación falsa para San Agustín pues el futuro se vuelve sin cesar pasado sin posibilidad de atrapar al presente en el tiempo). El primer momento no es divisible. No es ni siquiera infinitamente pequeño pues es inmensurable desde el tiempo. Este es el momento como limitación; es decir, sin duración.
¿Cuál es entonces el momento? Este problema preocupó al pensamiento antiguo. Zenón reduce el tiempo al absurdo pues fue, o pudo no ser, a la vez movimiento y quietud. Más atento al misterio Platón piensa acerca del 'instante' que no es tiempo sino un límite y, como tal, apertura hacia la eternidad. El presente sin dimensión, sin duración, se revela a sí mismo como la presencia de la eternidad.
Para San Basilio es precisamente en ese primer momento que el completo ensamble del ser aparece simbolizado por 'los cielos y la tierra'. La criatura se eleva en un instante que a la vez es eterno y temporal, en la frontera de la eternidad y el tiempo. El 'comienzo', lógicamente análogo a la noción geométrica de frontera (entre dos planos por ejemplo) es una suerte de instantaneidad no temporal en sí misma pero cuya explosión creativa originó al tiempo. Ese es el punto de contacto de la voluntad divina con que la voluntad deviene y permanece: el verdadero origen de la criatura es un cambio, un 'comienzo', y así es como el tiempo es una forma de un ser creado, mientras que la eternidad pertenece propiamente a Dios. Pero esta contingencia original no empequeñece al ser creado; la criatura nunca desaparecerá pues la Palabra de Dios es inconmovible (1 Pedro 1:25) El mundo creado existirá siempre, aun cuando el tiempo sea abolido o, ya que el tiempo es una criatura, cuando sea transformado en lo eternamente nuevo de la apocatástasis.
En el mismo misterio se hallan unidos el primero y el octavo día, y ambos, coincidentemente, son domingo. El último día es a la vez el primero y el octavo, el del acceso a la eternidad. El ciclo semanal concluye en el descanso divino del Sabbath. Mas allá se encuentra el octavo día, el Domingo de la creación y la recreación del mundo, el día de la Resurrección, es como el 'instante' de la eternidad, el del primero y el ultimo límite. Basilio ha desarrollado estas nociones más ampliamente que los Alejandrinos; en presencia de este misterio uno no debe arrodillarse en Domingo, pues ese día uno escapa de la esclavitud de lo temporal para ingresar simbólicamente en el Reino, donde el hombre erguido, el hombre salvo, participa de la hermandad de los Resucitados.
Uno puede evitar las categorías de lo temporal cuando evoca la eternidad. Si pese a ella la Biblia las utiliza es para subrayar con riqueza simbólica lo positivo del tiempo donde acontecen los encuentros entre Dios y el hombre; la aventura de la libertad humana, su autonomía ontológica; su posibilidad de transfiguración. Los Padres, muy conscientes de ello, jamás definieron a la eternidad como opuesta al tiempo. Si las categorías del tiempo son movimiento, cambio, transición de un estado a otro, no es posible contrastar esos términos con los de inmovilidad, invariabilidad, no modificación, correspondientes a una eternidad estática. Esa sería la eternidad inteligible de Platón, no la del Dios viviente. Si Dios vive en la eternidad, esa eternidad viva debe ir más allá de la oposición entre tiempo móvil o eternidad inmóvil. San Máximo manifiesta que la eternidad del mundo inteligible es una eternidad creada; porciones, verdades, las estructuras cósmicas inmodificables, la geometría de las ideas gobernando la creación, las redes de esencias matemáticas, ese es el 'aeon', eternidad que comenzó como el tiempo pero se mantiene inmodificable, sujeto a una existencia intemporal. Esta existencia aeónica es estable y es lo que mantiene al mundo coherente e inteligible. Sensible e inteligible, el tiempo y el aeon marchan juntos, ambos tuvieron un inicio y son mensurables. El 'aeon' es tiempo inmóvil, el tiempo es 'aeon' móvil. Solo su coexistencia e interpenetración hacen comprensible al tiempo.

El ‘aeon’ guarda una relación estrecha con el mundo angélico. Hombres y ángeles participan en el tiempo y en el eón pero de modo diferente. Mientras que la condición humana es temporal en un tiempo vuelto inteligible por el eón, los ángeles, por su parte, han conocido la libre elección del tiempo solo en el momento de su creación; una especie de instantánea temporalidad emergiendo ellos de un eón de plegaria y servicio, o de revuelta y odio. Sin embargo tiene lugar un proceso en el eón, ya que la naturaleza angélica puede crecer incesantemente con la adquisición de beneficios eternos pero sin una sucesión temporal. Los ángeles se presentan a sí mismos como universos inteligibles que participan en la función organizadora de la eternidad de los eones.
En cuanto a la eternidad divina, ella puede ser definida pero no por cambio en el tiempo ni por pertenencia a la inmutabilidad del eón. Trasciende a ambos. La necesidad de recurrir a la apófasis nos prohíbe pensar al Dios viviente según la eternidad de las leyes matemáticas.
La teología Ortodoxa no conoce acerca de nada increado inteligible. De otra manera la corporeidad, solamente creada, se consideraría relativamente mala. Lo increado sobrepasa todas las oposiciones, especialmente la de lo inteligible y lo sensible, lo temporal y lo eterno. Y el problema del tiempo nos lleva a retroceder hasta esa nada de la cual la divina voluntad nos elevó a efectos de introducir a ajeno-de-Dios dentro de la eternidad.

La Creación: el Orden Cósmico.

“En el principio Dios creó el cielo y la tierra”. El cielo y la tierra del primer día de la creación no es el que hoy vemos, pues ese aparece en el segundo día, con el “firmamento”, o con las “luminarias” en el cuarto día; y el otro acontece en el tercer día, con la separación de la tierra seca de las aguas. “Cielo y tierra” del primer día significan la totalidad del universo, el visible y el invisible, el inteligible y el corporal. “El cielo”; la completa enorme inmensidad de los mundos espirituales que rodean nuestro ser terrestre, las innumerables esferas angélicas. La narrativa del Génesis las menciona; luego parece desinteresarse de ellas y hablar solo de la tierra. Algunas breves indicaciones al respecto son marcadas en ambos Testamentos. San Gregorio de Nisa ve un símbolo del pleroma angélico en las 99 ovejas dejadas en la loma; la oveja perdida sería nuestro mundo terrestre. De hecho nuestra caída nos inhibe de colocar a nuestro mundo entre tales inmensidades espirituales.
Este relativo silencio de las Escrituras es significativo. Subraya la importancia central de la tierra, define un geocentrismo. No se trata de un residuo de una cosmología arcaica (¿y hasta qué punto esas cosmologías no son simbólicas?)ante la cual conservar la fe con nuestro universo post copernicano. Este no es un geocentrismo físico, es un geocentrismo espiritual: la tierra es espiritualmente central porque es el cuerpo del hombre y porque el hombre, al penetrar lo indefinido de lo visible lo conecta una vez más a lo invisible; el hombre es el ser central de la creación, es quien reúne en sí mismo lo sensible y lo inteligible y por ello participa, más aún que los ángeles, en todos los órdenes del ‘cielo’ y de la ‘tierra’. En el centro del universo late el corazón del hombre. Solo el corazón purificado del santo que abarcaa las nebulosas más distantes; solo él puede saber si esas ‘esferas celestes’ no son como el reflejo de los eones angélicos, y en consecuencia, no necesitan salvación.
Los misterios de la economía divina son así desenvueltos en la tierra y eso es por lo cual la Biblia desea atarnos a la tierra. No solo nos impide perdernos en las inmensidades cósmicas (aquellas que nuestra naturaleza caída no puede comprender excepto en su aspecto de desintegración) ni solamente desea nuestro triunfo sobre la usurpación de los ángeles caídos y ligarnos únicamente a Dios. Cuando nos habla de ángeles nos los muestra dirigidos hacia historias terrenales, donde la economía divina los inserta como servidores (o adversarios) de esa economía.
Los seis días del Génesis describen para nosotros, de modo geocéntrico, el despliegue de la creación. Esos seis días, simbolizados por los de la semana, son estadios jerárquicos más que cronológicos. Los diferenciados elementos creados simultáneamente el primer día definen las esferas concéntricas del ser, en el centro de las cuales el hombre, al recapitularlas, se halla a sí mismo.

"Pues la tierra (aquí es todo nuestro cosmos) se hallaba desierta y vacía y las tinieblas cubrían el abismo"; es la mezcla de los aún no diferenciados elementos. "El espíritu de Dios flotaba sobre las aguas" como un gran pájaro, dijo San Basilio, y las aguas aquí indican (como en el bautismo) la plasticidad de los elementos.
"Dios dijo: Hágase la luz. Y la luz se hizo". Esta fue la primer orden dada por Dios: la Palabra se introdujo en lo elemental y dio origen a la primera 'información' del ser: la luz. La luz es, entonces, la perfección del ser creado, la 'fuerza luminosa' emergente de la 'voluntad logoi' que irradia desde la Palabra y fertiliza las tinieblas: es menos una vibración física que una luz intelectual.
Y Dios origina la polaridad entre luz y oscuridad. "Dios separo la luz y las tinieblas"; ello corresponde a los seres creados y no hemos de confundirlo con la "nada" original, ese límite misterioso al cual se le había otorgado una gran sustancialidad. La oscuridad (Dios la llama 'noche') que aparece en la última fase de este primer día, es el momento potencial del ser creado. Representa una buena y total realidad, fructífera, como la tierra en que germina la semilla. Dios no produjo el mal. No hay lugar en el primer ser para la oscuridad negativa. La oscuridad positiva del primer día expresa el misterio uterino de la fertilidad, el principio del misterio de la vida, apropiado a la tierra y al vientre, a todo lo que genera en sentido positivo de la palabra, a toda sustancia de vida.
El segundo día Dios separó definitivamente las aguas, la inferior de la superior, el cosmos terrestre limitado por el 'firmamento' de los eones angélicos de los cuales el Génesis no hablará más.
El tercer día, por orden de Dios, los elementos cósmicos cuya indistinción se simbolizara por las aguas comienzan a separarse. Las aguas se resumen y aparece la tierra. Ella recibe la orden de producir plantas, la primera forma de vida. Y la tierra obedece al Logos, principio de vida, a un tiempo la segunda persona de la Trinidad y el poder ordenador de toda la Trinidad.
El cuarto día aparecen las estrellas y su regular revolución. El orden del Logos es inscripto en el orden del cielo visible. La vida, despertada el 'día' anterior, necesita tiempo y ritmo, el día y la noche. La simultaneidad creativa de los primeros días deviene una sucesión para la criatura.
El Verbo crea peces y aves en el quinto día. Es el agua el elemento que recibe la orden de hacerlo. Un curioso parentesco nace entre los seres que nadan y los que vuelan (cuyas formas muestran cierta similitud); entre agua y aire, ambos fluidos y dinámicos. Aquí se percibe claramente que no se trata de una cuestión de cosmogonía científica en el sentido moderno del término; es otra visión de los seres y sus jerarquías, una visión por la cual el misterio de la forma, las cualidades secundarias de lo sensible (tan negligentemente consideradas por la ciencia) aportan un significado decisivo el cual permite acceder a las profundidades inteligibles, los 'logoi' de la creación. Esta visión se ha tornado muy dificultosa para nuestra naturaleza caída pero la podemos reencontrar en la 'nueva creación' eclesiástica, en el cosmos litúrgico y en el sacramental y en la litúrgica ascética.
El sexto día es cuando el elemento tierra recibe la orden de producir animales. Pero súbitamente cambia el tono de la narrativa; emerge un nuevo estilo de creación. "Hagámoslo" dice Dios. ¿Qué significa este cambio? La creación de los espíritus angélicos se realizó 'en silencio' (San Isaac). La palabra primera fue luz. Entonces Dios ordenó y bendijo ("Dios vio que era bueno"). Pero en el sexto día, luego de la creación de los animales, cuando Dios dijo: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y de acuerdo a nuestra semejanza", parece que Se hubiera detenido a Sí mismo y que las personas de la Trinidad hubieran concordado. El uso del plural que ahora aparece, indica que Dios no se hallaba solo. La deliberación del 'Divino Concilio' prueba que la creación no fue un trabajo necesario ni arbitrario; fue un acto reflexivo y libre. Pero ¿por qué la creación del hombre demandó el concilio de los Tres en vez de una simple orden, como ocurrió con los animales? Porque el hombre, un ser personal, requiere la afirmación del aspecto personal de Dios, en cuya imagen es hecho. Las órdenes de Dios originaron las diferentes partes de los seres creados. Pero el hombre no es una parte; como persona que es, lo contiene todo adentro suyo. Totalidad libre; él nació de la 'reflexión' de Dios, como una totalidad libre.
"Y Dios creó al hombre en su propia imagen; El lo creó en la imagen de Dios; El los creó hombre y mujer". El misterio de lo singular y plural en el hombre refleja el misterio de lo singular y plural en Dios; el principio personal en Dios demanda que la naturaleza una se exprese a sí misma en la diversidad de las personas, en el hombre creado a imagen de Dios. La naturaleza humana no puede ser posesión de

una mónada. No demanda soledad sino comunión, la total diversidad del amor. La orden divina: “Sean fructíferos, multiplíquense y pueblen la tierra y sométanla” establece cierta correspondencia entre sexualidad y dominación cósmica en la pareja primera y la misteriosa victoria de Dios sobre la dualidad, por la tríada. Pero este ‘eros’ paradisíaco habría sido tan diferente a nuestra caída y devoradora sexualidad como la realeza sacerdotal del hombre sobre los seres creados lo sería de nuestro actual devorarnos unos a otros. Dios es preciso: “A todas las bestias salvajes (…) les doy todas las plantas verdes para que coman”. La narrativa de la creación, no olvidemos, es expresada en las categorías del mundo caído. Pero la caída ha modificado el verdadero sentido de las palabras. La sexualidad, ese “multiplíquense” ordenado y bendecido por Dios, aparece en nuestro universo irremediablemente ligado a la separación y a la muerte. Eso se debe a la catastrófica mutación sufrida por la condición humana en su realidad biológica. Sin embargo el amor humano no manifestaría esa nostalgia paradisíaca que lo preña, si no persistiera dolorosamente dentro de la memoria la existencia de una primera condición donde el otro y el mundo eran conocidos ‘desde lo interior’; cuando la muerte no existía.
“Y Dios vio lo que hizo y dijo que todo lo hecho era muy bueno”. Una bendición reiterada que aquí incorpora al hombre en el conjunto de las demás criaturas terrestres, aparece también en el sexto día.
Luego de la narración de la creación, primer capítulo del Génesis, en el segundo capítulo emerge una narración nueva. En términos totalmente diferentes. La crítica bíblica entiende que se trata de una yuxtaposición de diferentes tradiciones, de dos narraciones separadas y ligadas juntas luego. Esto es verdad en el sentido material de la formación del texto pero para nosotros dicha yuxtaposición es obra del Espíritu Santo; no existe lo fortuito en la Biblia; todo allí se encuentra pleno de sentido. La Biblia no nace de la voluntad o contingencia humana; nace del Espíritu Santo que es quien le otorga su coherencia profunda. No se puede separar a la Biblia de la Iglesia ni tampoco comprenderla fuera de Ella. No nos interesa saber cómo fue que dos narrativas acerca de la creación han sido unidas; interesa el porqué y cuál es el sentido profundo que supone dicha proximidad.
Mientras una ubica al hombre y lo asimila y bendice juntamente con las demás criaturas de la tierra y explicita la unidad antropocósmica de la naturaleza, la otra narrativa pone de manifiesto claramente el lugar del hombre. Su perspectiva difiere totalmente. El hombre no es solo la cúspide; es el principio de la creación. Desde el comienzo las plantas no existen porque el hombre aun no había sido creado. “No hay un hombre que trabaje la tierra”. Además su creación nos es detallada: “Entonces Dios hizo al hombre del polvo de la tierra e insufló vida en él y el hombre devino un alma viviente”. El hombre es hecho por las manos del propio Dios y no manifestado por la Palabra, dicen los Padres (lo cual nos retrocede al Concilio, en la primera narrativa, pues San Ireneo define al Hijo y al Espíritu Santo como las “dos manos” de Dios) y es el propio aliento de Dios el que transforma la arcilla en un “alma viviente”. Algunos han querido ver en esta alma viviente el alma espiritual del hombre, y así tornar nuestro intelecto una emanación de Dios. Pero si nuestra alma fue increada nosotros seríamos Dios mismo cargado solo por la arcilla terrestre y toda la creación sería apenas un juego ilusorio. San Gregorio Nacianzo puede hablar correctamente de una ‘partícula divina’ presente en el hombre. Ello supone que la gracia increada se hallaba implicada en el propio acto creativo mismo, y que el alma recibe a un mismo tiempo vida y gracia, pues la gracia es el aliento de Dios, la “corriente de divinidad”, la presencia vivificante del Espíritu Santo. Si el hombre comienza a vivir cuando Dios insufla vida en él es porque la gracia del Espíritu Santo es el principio real de nuestra existencia. (En cuanto a la relación entre aliento y fosas nasales, consecuentemente la relación de la respiración humana y el aliento divino, no son una metáfora sino una analogía real que aún encuentra su aplicación hoy en la ascesis ortodoxa).
El mundo animal aquí aparece luego del hombre, quien no se halla solo, tiene “compañía similar a él”. Adán nomina a los animales que le brindara Dios. Pues el mundo es hecho por Dios para que sea perfeccionado por el hombre. El hombre conoce a los seres vivos desde lo interno; especifica su secreto; ordena su abundancia; poeta así como sacerdote, poeta para Dios, desde que Dios “los dio a ellos al hombre para ver como los denominaría a ellos”. El lenguaje coincide con la verdadera esencia de los seres. Este lenguaje paradisíaco, irremediablemente perdido no es hallado por el ocultista; solo por aquellos “corazones caritativos” (Isaac el Sirio) “inflamados de amor por toda la creación (…) por

los pájaros, por las bestias, por todas las criaturas". Y los animales salvajes viven en paz alrededor de los santos como cuando Adán los nominara.
Aquí el hombre aparece siendo la hipóstasis del cosmos terrenal; la naturaleza terrestre se continúa en su cuerpo. Entonces solo un ser similar al hombre puede ser su ayudante "un acompañante similar a él mismo". Entonces Dios sumerge al hombre en un estado extático y, de lo más íntimo de su naturaleza (la simbólica 'costilla' se halla próxima al corazón) hace a la mujer y se la entrega al hombre y el hombre reconoce que Eva le es consubstancial "hueso de sus huesos y carne de su carne". Los Padres destacan la procesión del Espíritu Santo con la procesión de Eva, diferente de Adán pero de su misma naturaleza. Unidad de naturaleza y pluralidad de personas, lo cual nos recuerda los misterios del Nuevo Testamento. Así como el Espíritu no es inferior a Aquel de quien procede, la mujer no es inferior al hombre pues el amor demanda igualdad y el amor en soledad deseó esta polarización primaria, fuente de la diversidad de toda la humanidad.

Imagen y Semejanza.

La filosofía antigua entendió la condición central del hombre y la expresó mediante la naturaleza del 'microcosmos'. Para los estoicos en particular, el hombre es superior al cosmos pues lo subsume y le otorga sentido; el cosmos es un gran hombre así como el hombre es un pequeño cosmos.
Esta idea fue retomada por los Padres pero con vigoroso rechazo a todo inmanentismo. San Gregorio dice: "no hay nada remarcable en el hombre siendo imagen y semejanza del universo; pues la tierra pasara, el cielo cambia y todo lo contenido ahí es tan transitorio como lo que lo contiene". Enfrentado a lo mágico cósmico de la antigüedad declinante, el símil afirma libertad. Gregorio agrega: "Pensando en la naturaleza humana exaltada por ese nombre impuesto, ellos no advierten que el hombre se halla investido al mismo tiempo con las cualidades de mosquitos y ratones". La verdadera grandiosidad humana no es su incontestable parentesco con el universo. Es su participación en la plenitud divina, en el misterio de la 'imagen' y la 'semejanza' dentro de sí. Gregorio de Nacianzo: "En mi cualidad de tierra estoy atado a la vida aquí debajo, pero siendo también una partícula divina llevo en mi pecho el deseo por una vida futura"
El hombre es un ser personal como Dios; no es ciega naturaleza. Ese es el carácter de la imagen divina en él. Su relación con el universo lo encuentra ubicado a la inversa si lo comparamos con las concepciones de la antigüedad; en lugar de despersonalizarse, de tornarse cósmico, de emerger impersonalmente divino, su correspondencia personal absoluta con un Dios personal lo autoriza a 'personalizar' el mundo. El hombre no se salva a si mismo mediante el universo, el universo es salvado mediante el hombre. El hombre es la hipóstasis de todo el cosmos que participa en su naturaleza. Y la tierra halla su sentido hipostático personal en el hombre. Para el universo el hombre es esperanza de recepción de gracia y de unión con Dios y también es el peligro de la falla y la caída. "La creación aguarda ansiosamente esta revelación de los hijos de Dios" escribe San Pablo. "Es por vanidad que la creación fue sometida; no fue voluntario sino por causa de quien la sometió; sin embargo subsiste la esperanza de que la creación sea liberada de la esclavitud de la corrupción al participar en la gloriosa libertad de los vástagos de Dios" (Rom. 8, 19-21) Sujeta al desorden y a la muerte por el hombre, la creación también espera que el hombre se torne hijo de Dios mediante la gracia, para verse ella liberada.
El mundo sigue al hombre, pues es en naturaleza igual a él: podría hablarse de una 'antropósfera'. Y este lazo antropocósmico es cumplimentado cuando el de la imagen humana es cumplimentado, con Dios como prototipo. La persona no puede aspirar a la posesión de su naturaleza, su cualidad notable de microcosmos en el mundo, sin destruirse a sí misma. Ella descubre su plenitud cuando la brinda, cuando asume el universo y se lo ofrenda a Dios.
Somos, entonces, responsables por el mundo. Somos la palabra, el logos por el cual él se comunica, depende de nosotros que sea por blasfemias o mediante bendiciones. Solo por medio nuestro el

mundo y asimismo el cuerpo que lo prolonga, reciben la gracia. El alma y también el cuerpo del hombre son imagen de Dios. “Juntos fueron creados a imagen de Dios” escribe San Gregorio Palamas.
La imagen no puede ser objetivada, ‘naturalizada’ al adjudicarla a una u otra parte del ser humano. Ser a imagen de Dios es en último análisis ser personal, un ser libre y responsable, afirman los Padres. ¿Por qué Dios creó un ser libre y responsable? podríamos preguntarnos. Precisamente porque desea convocarlo a una vocación suprema: la deificación. Tornarse por acción de la gracia, libremente, en aquello que Dios es por naturaleza. Esa llamada demanda una respuesta libre. Dios desea que ese movimiento sea un movimiento de amor. Una unión sin amor sería algo automático y el amor implica libertad, la posibilidad de elegir y de rehusar. Por supuesto que existe un amor impersonal, el ciego movimiento del deseo, esclavo de la fuerza natural. Pero ese no es el amor del hombre o del ángel por Dios. De otro modo seríamos como animales adheridos a Dios por una suerte de oscura cuasi sexual atracción. Para ser lo que se debe ser en amor a Dios, hemos de admitir que podemos oponernos, podemos rebelarnos. Solo la libertad de la resistencia otorga sentido a la unión. El amor reclamado por Dios no es magnetismo físico, es la vital tensión de los opuestos. Esta libertad proviene de Dios; es el sello de nuestra participación divina, la obra maestra del Creador.
Un ser personal es capaz de amar a alguien más que a su propia naturaleza, que a su propia vida. La persona, es decir, la imagen de Dios en el hombre es libertad para el hombre con relación a su naturaleza: “del hecho de ser libre de la necesidad y no estar sujeto a la dominación de la naturaleza y ser capaz de determinarse libremente a sí mismo” (San Gregorio de Nisa). El hombre actúa mayormente por impulsos naturales. Se halla condicionado por su temperamento, su carácter, su herencia cósmica, su ambiente psicosocial, su historicidad en suma. Pero la verdad del hombre se halla mas allá de todo condicionamiento; su dignidad consiste en ser capaz de liberarse a sí mismo de su naturaleza, no consumiéndola ni abandonándola a sí misma, como los sabios ancianos orientales, sino transfigurándola en Dios.
La meta de la libertad es que el bien pertenezca en verdad a quien lo elige, dice San Gregorio Nacianzo. Dios no quiere guardarse el bien. El ha creado. El espera del hombre más que una participación natural ciega. El espera del hombre que asuma conscientemente su naturaleza, que la posea libremente como un bien, que reconozca con gratitud, en la vida y en el universo, los bienes del amor divino.
Las personas constituyen el ápice de la creación ya que pueden tornarse Dios por libre elección y gracia. Con ellos la omnipotencia divina realiza una intervención radical, una novedad integral. Dios creó seres que, como Él pueden decidir y elegir (recordemos el Concilio Divino del Génesis). Esos seres pueden decidir aun en contra de Dios; ¿es el riesgo, para Él, de destruir Su creación? Este riesgo, respondemos, ha de registrar su presencia en lo más alto de la omnipotencia. Innovadoramente fue creado ‘el otro’, es decir, un ser personal capaz de rechazarlo a Él, a quien lo creara. El ápice del poder es recibido como una impotencia de Dios, como un riesgo divino. La persona es la creación más elevada de Dios solamente porque Dios le otorgó la posibilidad del amor y, en consecuencia, de rehusarse. Dios arriesga la eterna ruina de su creación más alta precisamente porque puede ser la más alta. La paradoja es irreductible. En su grandiosidad que lo vuelve capaz de volverse Dios, el hombre es falible. Pero sin falibilidad no habría grandeza. El hombre debe atravesar la prueba para ganar comprensión de su libertad, del libre amor con que Dios aguarda por él, afirman los Padres.
“Dios creó al hombre como un animal que ha recibido la orden de tornarse Dios” dice San Basilio, citado por San Gregorio Nacianzo. Para ejecutar esa orden se ha de poder rehusarla. Dios deviene impotente ante la libertad humana. No puede violarla pues ella ha surgido de Su propia omnipotencia. El hombre fue creado solamente por voluntad divina, pero no puede ser deificado solo por ella. Una sola voluntad para la creacion, pero dos para la deificación. Una voluntad para erigir la imagen pero dos para hacer de esa imagen una semejanza. El amor de Dios por el hombre es tan grandioso que no puede constreñirse pero no hay amor sin respeto. La voluntad divina siempre se someterá a desvíos, al andar a tientas, hasta a las revueltas de la voluntad humana, para poder arribar al consentimiento libre. Esa es la divina providencia, y la imagen clásica del pedagogo ha de parecerle débil a quien haya sentido a Dios como un mendigo de amor aguardando a la puerta del alma sin siquiera intentar forzarla.

Antropología Cristiana

San Máximo el Confesor ha descripto con poder y plenitud incomparables la misión encomendada al hombre. A las sucesivas divisiones propias de la creación les corresponden uniones o síntesis cumplimentadas por el hombre gracias a la 'sinergia' dada entre la gracia y la libertad.

La división fundamental en la que la misma realidad de los seres creados se halla enraizada, es la de Dios y la asamblea de las criaturas, la de lo creado y lo increado. La naturaleza creada se divide a sí misma en celeste y terrestre, inteligible y sensible. En el universo sensible el cielo se halla separado de la tierra. En la superficie terrestre, el Paraíso se halla puesto aparte. El habitante del Paraíso, el hombre, es dividido en dos sexos, varón y mujer.

Adán debió vences esas divisiones mediante una acción consciente a fin de reunir en sí mismo la totalidad del cosmos creado y así verse deificado con ello. Primero debió vencer la separación sexual mediante una vida casta, mediante una unión más completa que la externa unión de los sexos, por una 'integridad' que sería integración. En un segundo estadio debió reunir el Paraíso con el resto del cosmos terrestre por un amor de Dios, que a un tiempo lo despega de todo y lo autoriza a abrazarlo todo. Llevando siempre el Paraíso adentro suyo, podría haber transformado el mundo entero en Paraíso. En tercer lugar su espíritu y su cuerpo habrían triunfado sobre el espacio por la unificación de todo lo del mundo sensible, la tierra y su firmamento. Luego habría penetrado en el cosmos celestial, viviendo como los ángeles, asimilando su inteligencia y reuniendo en sí mismo el mundo inteligible con el sensible. Finalmente el Adán cósmico, al entregarse a sí mismo a Dios sin retorno, hubiera hecho retornar toda la creación a Dios, y hubiera recibido de Dios, por lo mutuo del amor, por gracia, todo lo que Dios posee por virtud de Su naturaleza. Con la derrota de la separación esencial entre lo creado y lo increado, se habría cumplimentado la deificación del hombre y por él, la deificación de todo el universo.

La Caída ha vuelto al hombre inferior a sí mismo, a su potencialidad. Pero el plan divino no ha cambiado. Esta misión del primer Adán debió ser cumplida por el Adán celestial, por Cristo, pero no para substituir al hombre, sino para devolver al hombre la posibilidad de cumplimentar la tarea, reabrirle la vía de la deificación, la suprema síntesis, mediante el ser humano, entre el cosmos creado y Dios, en donde reside todo el sentido de la antropología cristiana. A causa del pecado fue necesario que Dios se tornara hombre para que el hombre pudiera tornarse Dios. El segundo Adán inauguró la 'nueva creación' sobrepasando todas las divisiones del primero. Por su nacimiento virginal Cristo venció la división de los sexos, y por la redención de 'eros' abrió dos vías, unidas solo en María, a la vez virgen y madre: la vía del monaquismo y la vía del matrimonio cristiano. Cristo, sobre la cruz, religó el completo cosmos terrenal con el Paraíso. Permitió a la muerte entrar en Él para consumirla al entrar en contacto con Su divinidad, el lugar más oscuro de la tierra resplandeció; ya no existe un lugar que sea maldito. Luego de la Resurrección el cuerpo real de Cristo se burló de las limitaciones espaciales, integró todo lo sensible, unió cielo y tierra. Por la Ascensión, Cristo reunió los mundos celeste y terrestre, los coros angélicos y la raza humana. Finalmente, sentado a la derecha de su Padre introdujo a la humanidad sobre los órdenes angélicos y dentro de la propia Trinidad; tales son las primicias de la deificación cósmica.

No podemos redescubrir la plenitud de la naturaleza adámica salvo en Cristo, el segundo Adán. Para comprender mejor esta naturaleza debemos enfrentar dos dificultades, dos problemas conectados: el sexo y la muerte. ¿Nuestra condición biológica actual es la del hombre anterior a la Caída? ¿Esta condición, ligada trágicamente a la dialéctica del sexo y la muerte, se halla enraizada al estado paradisíaco? Aquí el pensamiento de los Padres, debido a que solo se evoca el mundo-paraíso desde el pecaminoso mundo, arriesga a quedar incompleto y abierto a influencias no cristianas que lo parcialicen. Surge un dilema: o existía la sexualidad biológica en el Paraíso como lo sugiere la orden divina de multiplicarse. ¿Ello no debilitaría la imagen divina ante la presencia de una animalidad del hombre primordial que incluiría multiplicación y muerte? ¿O la condición paradisíaca es pura de toda

animalidad? Entonces el pecado existe en lo fáctico de nuestra vida biológica, y así caemos en una suerte de maniqueísmo.
Los Padres ciertamente rechazaron esta segunda opción, con el origenismo. Pero dificultosamente lograron clarificar la primera. Comenzando por la ligazón innegable de sexo y muerte en el mundo caído, animalidad y mortalidad, se preguntaron si la creación de la mujer habría dado origen a una condición biológica ligada a la finitud y amenazado en el propio Paraíso la potencial inmortalidad del hombre. Esta división negativa de los sexos introduce cierta falibilidad; la naturaleza humana se tornaría vulnerable y la Caída inevitable.
Gregorio de Nisa, retomado en este punto por Máximo el Confesor, desafió el necesario lazo entre la división sexual y la Caída. La sexualidad habría sido creada por Dios en previsión del pecado, para preservar a la humanidad luego de la Caída, como una posibilidad. La polarización sexual viste la naturaleza humana como una salvaguardia que no implica constreñimiento. Como el pasajero que posee un salvavidas que no lo obliga a echarse al agua. Esta posibilidad solo puede ser actualizada cuando, mediante un pecado que nada tiene que ver con el sexo, la naturaleza humana se rompe y queda cerrada a la gracia. Solo en este estado caído es donde la muerte es la paga del pecado y la posibilidad se torna necesidad. Aquí interviene la exégesis de las 'túnicas de piel' mencionada por Filón, con las que Dios vistiera al hombre y a la mujer luego de la Caída. Esas túnicas representarían nuestra naturaleza actual, nuestro crudo estado biológico tan diferente a la transparente corporeidad del Paraíso. Se formó un nuevo cosmos que se defiende a sí mismo de la finitud mediante el sexo, la ley de nacimientos y muertes. En este contexto el sexo no es causa de muerte; se diría que es su relativo antídoto.
Sin embargo uno no puede seguir a Gregorio cuando afirma, respecto de este carácter preventivo de la sexualidad, que la división entre varón y mujer se halla superpuesta sobre la imagen. De hecho no se trata solamente de esta división sino de todas las divisiones de la creación, teñidas a causa del pecado con la separación y la muerte. Y el amor humano, la absoluta pasión de los amantes nunca cesa de invocar, dentro de la fatalidad de su debilidad, una nostalgia del Paraíso, donde el heroísmo y el arte enraízan. La sexualidad paradisíaca nos es completamente desconocida, plena de una maravillosa multiplicación que lo llena todo y no requiere multiplicidad ni muerte. El pecado, al objetivar los cuerpos ('ellos sabían que estaban desnudos') hizo de las primeras dos personas humanas dos naturalezas separadas, dos seres individuales que se relacionan externamente entre sí. Pero la nueva creación en Cristo, el segundo Adán nos habilita a percibir el sentido profundo de una división que no tiene nada de súper-impuesta. La mariología, el amor entre Cristo y su Iglesia y el sacramento del matrimonio iluminan una plenitud originada en la creación de la mujer, plenitud solo lograda en la persona única de la Virgen, pues nuestra condición caída aun persiste y nos demanda, para cumplimentar nuestra vocación humana, la castidad integradora del matrimonio y quizás, más aún, la sublimada castidad del monaquismo.
¿Podría decirse que Adán, en su condición paradisíaca, era realmente inmortal? 'Dios no creo la muerte' dice el Libro de la Sabiduría. Para San Ireneo y la teología arcaica, Adán no era necesariamente mortal ni inmortal. Su naturaleza rica en posibilidades, maleable, pudo ser constantemente nutrida y transformada por la gracia sobreponiéndose a los riesgos de la vejez y la muerte. Las posibilidades de la muerte existían pero solamente para hacerse imposible. Esa fue la prueba de la libertad de Adán. El árbol de la vida en el centro del Paraíso y su nutritiva inmortalidad ofreció una posibilidad., En nuestras realidades Cristo eclesiales, la Eucaristía nos cura, nos nutre y fortifica espiritual y corporalmente. Uno debe alimentarse a sí mismo con Dios para libremente alcanzar la deificación. Es en este esfuerzo personal, en el que Adán fracasó.
En cuanto a la divina interdicción, aquí aparecen dos problemas: el del conocimiento del bien y del mal y el de la propia interdicción. Ningún conocimiento es malo en sí mismo; tampoco el del bien y el mal. Este discernimiento como recurso implica una inferioridad existencial, un estado caído. En la condición pecaminosa se puede ciertamente conocer el bien y el mal para hacer el primero y evitar el segundo. Pero para Adán en el Paraíso dicho conocimiento era inutilizable. La existencia del mal implica una

voluntaria separación de Dios, una negación de Dios. Mientras Adán se hallaba unido a Dios y nutrido por Su presencia, toda distinción era inútil.
Así resulta que la divina interdicción fue menos acerca del conocimiento del bien y el mal (ya que el mal no existía fuera del riesgo de la transgresión adámica) que un test deliberado para concientizar la libertad del primer hombre. Adán emergió de una inocencia infantil al acceder, por amor, a obedecer a Dios. La interdicción no era arbitraria; el amor de Dios libremente consentido por el hombre lo envuelve completamente y a través suyo vuelve transparente el universo a la gracia. ¿Cómo podría desearse algo más, aislar un aspecto, un fruto de este transparente universo y mudarlo en deseo egocéntrico, y en el mismo movimiento opacarlo y asimismo opacarse ante la plena presencia divina? 'No comas…' 'No toques…' es la posibilidad de un amor realmente consciente y siempre creciente; que retire al hombre de un goce autónomo, no de un fruto sino de todo lo sensible; que lo consuma a él y a todo el universo consigo en el gozo solo de Dios.

CAPITULO III

Pecado Original

Introducción.

El problema del mal es esencialmente cristiano. Para un ateo lúcido el mal es solo un aspecto de lo absurdo. Para un ateo ciego es el resultado temporario de una aún imperfecta organización de la sociedad y del universo. En una metafísica monista, el mal califica necesariamente a lo creado como separado de Dios; entonces es solo una ilusión. En una metafísica dualista, todavía es 'el otro', maldad material y de principios tan eterna como Dios. El mal como problema emerge necesariamente de la cristiandad. ¿Cómo explicarlo en un mundo creado por Dios, en una visión en la que la creación aparece como intrínsecamente buena? Aun cuando consideramos a la libertad humana como opuesta al plan divino, no se puede evitar la pregunta: ¿qué es el mal?
La propia pregunta ya está mal formulada, porque implica que el mal es 'algo'. Al escucharla estamos tentados de ver al mal como una 'esencia', el 'principio del mal', el 'anti Dios' de los maniqueos. El universo aparece como una 'tierra de nadie' entre el Dios bueno y el Dios malo, su riqueza y diversidad como terreno de juego de luz y oscuridad, en el conflicto entre ambos principios.
Esta visión se basa relativamente en la experiencia ascética y los elementos dualistas se insinúan específicamente en el monaquismo. El pensamiento ortodoxo juzga falsa esta perspectiva. Dios no tiene contraparte y una naturaleza que le sea ajena es inconcebible. Desde finales del siglo III hasta San Agustín los Padres combatieron vigorosamente el maniqueísmo, lo hicieron utilizando elementos filosóficos cuya problemática de algún modo olvidaba la pregunta. Para los Padres el mal es una carencia, un vicio una imperfección, no una naturaleza. Es lo que a la naturaleza le falta para ser perfecta. De modo esencialista ellos piensan que el mal no existe. Sería solo una inadecuación del ser. Esto le responde suficientemente al maniqueísmo pero no ayuda ante la realidad del mal que todos sentimos, el mal presente y actuante en el mundo. La última demanda del 'Padre Nuestro' podría ser traducida filosóficamente como: 'Líbranos del mal', pero el grito de nuestra concreta angustia es 'Líbranos del hacedor del mal'.
Según el Padre Bouyer puntualizara, el problema del mal dentro de una autentica perspectiva cristiana, se reduce al 'agente del mal'. No es una inadecuación del ser ni una falta de esencialidad, no más que él es una esencia, en tanto agente del mal, pues su naturaleza creada por Dios es buena. El agente del mal es una persona, es alguien.

El mal no se halla entre las esencias pero no es solo una carencia; hay una actividad allí. No es una naturaleza sino un estado de la naturaleza. Aparece como una enfermedad parásita que vive dependiente de la naturaleza donde vive. Es un estado de la voluntad de esa naturaleza; es una voluntad caída con respecto a Dios. El mal es una revuelta contra Dios, una actitud personal. La visión exacta aquí no es esencialista sino personalista. 'La palabra esta instalada en el mal' dice San Juan. Ese es el estado en que se halla la naturaleza de aquellos seres, personas que han dado la espalda a Dios.
El origen del mal reside en la libertad de las criaturas. Por eso resulta inexcusable. Carece de otro origen fuera de la libertad del ser que lo cumplimenta. 'No existe el mal o existe solo en el momento de su realización' escribiera Diádoco de Fótice. Gregorio de Nisa subrayó la paradoja de quien se somete al mal: él existe en la no existencia.
El hombre le otorgó lugar al mal en su voluntad y lo introdujo en el mundo. El hombre, naturalmente predispuesto a conocer y amar a Dios, eligió el mal porque le fue sugerido: ese es el rol de la serpiente. El mal en el hombre y por el hombre en el cosmos terrestre aparece ligado a una contaminación; en el caso del cosmos terrestre, el mal es propagado por la aquiescencia libre del hombre. El hombre ha aceptado ser dominado.
El mal se origina en los mundos angélicos. Ello amerita una pausa.
Los ángeles no pueden definirse como espíritus incorpóreos aunque así los denominen los Padres y la liturgia. No son 'puro espiritu'. Existe una corporeidad angélica que puede hacerse visible en ocasiones. La concepción de la no corporalidad angélica concluye en Occidente con el tomismo, los franciscanos medievales, especialmente Buenaventura. Y en el siglo XIX, en Rusia, Ignacio Brianchaninov defendió la corporalidad angélica contra Teófano el Recluso. Como sea, los ángeles carecen de una condición biológica como la nuestra. Desconocen la mortalidad y la reproducción. No portan 'túnicas de piel'.
La unidad del mundo angélico difiere completamente de la nuestra. Podemos hablar de 'especies humanas', es decir, de incontables personas en posesión de una misma naturaleza. Los ángeles carecen de unidad en su naturaleza, siendo asimismo personas. Cada uno es un universo inteligible. Su unidad es inorgánica y analógicamente abstracta. Como una ciudad, un coro, un ejército, una unidad por armonía. Muy similar a la música y a las matemáticas resulta el mundo angélico, en cuanto a la relación armónica.
El universo angélico le ofrece al mal condiciones diferentes de las nuestras. El mal cosechado por Adán pudo contaminar a toda la humanidad. La actitud maléfica de un ángel permanece personal; se trataría de un mal individualizado. El contagio aquí sería por medio del ejemplo o por la influencia de una persona angélica sobre otros. Lucifer tentó a otros ángeles pero no todos cayeron. La serpiente devoró un tercio de las estrellas, manifiesta simbólicamente el Apocalipsis.
El mal se origina en el pecado espiritual del ángel. La actitud de Lucifer nos revela la raíz de todo mal: el orgullo como revuelta contra Dios. Quien fuera convocado primero a la deificación por gracia quiso ser Dios por sí mismo. La raíz del pecado es, entonces, la sed de auto deificación y el odio a la gracia. Dependiente de Dios en su esencialidad por haber sido creado por Dios, el espíritu revoltoso adquiere odio de ser, frenesí destructivo, anhelo de una nada imposible. Y como solamente el mundo terrestre le permanece abierto, aquí procura destruir el plan divino pero al no poder lograr su aniquilación, lo desfigura. El drama iniciado en el cielo continúa en la tierra; los ángeles fieles cerraron las puertas del cielo a los ángeles caídos.
La serpiente del Génesis es Satán, como asimismo lo es el dragón del Apocalipsis. Se halla presente en el Paraíso terrestre precisamente porque el hombre ha de pasar por la prueba de la libertad. El primer mandamiento de no tocar el árbol localiza la libertad humana, así como Dios permite la presencia de la serpiente por ello. 'La fe brinda vida al pecado'. (San Pablo), lo pone de manifiesto. Dios ordena por primera vez y de inmediato Satán insinúa la revuelta. El fruto era bueno en sí mismo pero todo incide en la relación personal entre el hombre y Dios. Y cuando Eva lo ve bello al árbol, aparece un valor fuera de Dios: 'Ustedes serán como dioses' dice la serpiente. Ella no lo engaña pues ese es el destino del hombre. Pero aquí la palabra 'como' supone igualdad mediante el resentimiento, de quien se para frente a Dios, dios por sí mismo, dios del cosmos terrestre, un dios autónomo contra Dios, aislado de Dios.

Una vez comido el fruto, el pecado se desarrolla por etapas. Cuando Dios llama a Adán, éste, lejos de llorar y humillarse horrorizado, acusa a la mujer 'ella, a quien Tú pusiste a mi lado'. El hombre rehúsa su responsabilidad, la vuelca sobre la mujer y finalmente sobre el propio Dios. Adán es el primer determinista. El hombre no es libre, deja entender. La creación y entonces Dios lo llevaron al mal.
Desde entonces el hombre se halla en posesión del mal. Su naturaleza ha sido distanciada de Dios, se torna no natural, antinatural. El espíritu humano, brutalmente volcado, recibe la imagen de la materia amorfa en vez de reflejar lo eterno. La primera jerarquía del ser humano, abierta a la gracia pero inserta en el cosmos, es invertida esencialmente. El espíritu debía vivir de Dios, el alma del espíritu y el cuerpo del alma. Pero el espíritu comienza a vivir fuera del alma, nutriéndose de valores no divinos, como la bondad autónoma y la belleza, revelada en el árbol, por la serpiente a la mujer. A su turno el alma vive fuera del cuerpo y nacen las pasiones. El cuerpo finalmente vive fuera del universo terrestre, mata para comer y encuentra la muerte.
Pero Dios introduce cierto orden en el corazón del desorden para evitar la total desintegración por el mal: las 'túnicas de piel'. Su voluntad benéfica organiza y preserva el universo. Su castigo es pedagógico: es mejor que el hombre muera excluido del árbol de la vida, a que viva eternamente monstruoso. Su finitud lo podría hacer arrepentir internamente y acceder a la posibilidad de un amor nuevo. Pero el salvaguardado universo no es el mundo verdadero: ese orden, donde la muerte ocupa un lugar, es un orden catastrófico. 'La tierra está maldita por causa del hombre' y la verdadera belleza del cosmos se torna ambigua.
El mundo verdadero, la naturaleza real solo se afirma por la gracia. Así es que el pecado abre el drama de la redención. El segundo Adán escogerá a Dios exactamente donde el primero se eligió a sí mismo. Satán vendrá a Cristo luego de Su bautismo y le efectuará idéntica tentación. Pero tres veces esa tentación será quebrada contra las voluntades unidas de Dios y el hombre.

El Significado del Antiguo Testamento.

En el Paraíso, el acuerdo entre la libertad humana y la gracia pudo haber construido un luminoso puente tendido sobre esta 'distancia infinita' (San Juan de Damasco) que separa a la criatura del creador. Adán fue convocado directamente a deificarse. Pero luego de la Caída dos obstáculos surgen para volver infranqueable esa distancia: el pecado que torna a la naturaleza humana incapaz de recibir la gracia; y la muerte, el destino de esa precipitación humana en un estado antinatural, donde la voluntad humana contamina el cosmos y otorga a lo no existente una realidad trágica y paradójica. En este estado el hombre no puede responder a su vocación. Pero el plan de Dios no ha cambiado: siempre desea la unión del hombre Consigo y la transfiguración del mundo todo.
El último y plenamente positivo fin del hombre implica un aspecto negativo: la salvación. El hombre puede retornar libre a Dios pero primero necesita de Dios para liberarlo de su estado pecaminoso y mortal. Este estado demanda redención lo cual aparece en la plenitud del plan divino no como un fin sino como un medio negativo. Uno no puede ser salvado a menos que se sea presa desamparada del mal. Luego de la Caída la humana historia es un prolongado hundimiento que aguarda rescate, pero el puerto de la salvación no es la meta. Es la posibilidad de remontar el naufragio cuya única meta es la unión con Dios.
Luego de perder el estado paradisíaco el hombre no puede alcanzar su final conclusión. Su actitud en este estado de no ser y de muerte es de una penosa pasividad, basada en una tenaz nostalgia del Paraíso y en una cada vez más consciente espera por la salvación. El movimiento descendente continúa haciendo la espera más punzante pero también dando origen a mil modos de olvidar (o tratar de olvidar) la muerte, es decir la separación de Dios, o a la voluntad luciferina de buscar la salvación solo y auto deificarse. Pero el babelismo y angelismo fallarán y los hombres no cesarán de esperar que alguien venga a rescatarlos. Toda la historia de la humanidad será la de la salvación, donde se disciernen tres períodos.

El primero constituyó una extensa preparación para la venida del Salvador. Desde la Caída a la Anunciación. 'Hoy es el inicio de nuestra salvación' canta el oficio de la fiesta. Durante este período la Providencia no cesó de considerar la voluntad humana y consecuentemente elegir sus instrumentos.
El segundo período desde la Anunciación hasta Pentecostés corresponde a la vida terrestre y la Ascensión de Cristo. Aquí el hombre no puede hacer nada. Solo Cristo con su vida, su Resurrección y su Ascensión cumplimentó el trabajo de la salvación. En Su persona se une la humanidad y la divinidad, la eternidad penetra en el tiempo, el tiempo ingresa en la eternidad, la naturaleza antropocósmica deificada es introducida en la vida divina, en el verdadero corazón de la Trinidad.
Con Pentecostés, entonces, se inicia un nuevo período donde los seres humanos, sostenidos por el Espíritu Santo, han de adquirir libremente esta deificación, la recibida por su naturaleza, de una vez y para siempre, en Cristo. En la Iglesia la libertad y la gracia colaboran. Al respetar la libertad humana Dios permite que la era del pecado y la muerte continúe; pues Él no desea imponerse al hombre. Desea la respuesta de la fe y el amor. Nuestra situación es incomparablemente superior a la del estado paradisíaco; de hecho ya no arriesgamos más la pérdida de la gracia; siempre podemos participar en la plenitud teándrica de la Iglesia. Mediante la penitencia y la fe, las auténticas condiciones de nuestra Caída, asumidas en sus abismos por Cristo, se abren al misterio del amor. La historia de la Iglesia es una consciente y libre procura por los hombres, de la unidad realizada en Cristo y siempre presente en la Iglesia donde el esplendor eterno del reino ya es dado a nosotros. Colaboramos en la definitiva abolición de la muerte y en la transfiguración cósmica, es decir, en la segunda venida del Señor.
El período de preparación es el de la promesa. Es una progresión lenta hacia Cristo durante la que la 'pedagogía' divina trata de hacer posible el cumplimiento de la promesa hecha en el preciso momento del castigo.
El Antiguo Testamento desconoce la íntima santificación por la gracia. Conocieron la santidad por gracia desde afuera, llegando al alma como un efecto. El hombre que se sometió a Dios en la fe y vivió en plena rectitud pudo volverse instrumento de Su voluntad. Como lo prueban las vocaciones de los profetas, no se trata de un acuerdo entre dos voluntades, se trata de la señorial utilización de la voluntad humana por la de Dios. El Espíritu de Dios flota sobre los abismos; Dios toma posesión del hombre imponiéndose a Sí mismo desde afuera de su persona. Dios invisible habla, su sirviente escucha. La oscuridad del Sinaí es opuesta a la luz del Tabor como un misterio velado a un misterio desvelado. El hombre se prepara a sí mismo para servir en la oscuridad de la fe por obediencia y pureza. Obediencia y pureza son conceptos negativos, implican la exterioridad de Dios y la sumisión instrumental del hombre, quien, aún justo no puede liberarse a sí mismo de su estado de pecado y muerte. La santidad como santificación activa de todos los seres y la libre asimilación de la naturaleza humana a la de Dios puede manifestarse solo después del trabajo de Cristo, mediante la comprensión consciente de este trabajo. Por eso es que la Ley es esencial para el Antiguo Testamento y la relación del hombre y Dios no es unión, es alianza garantizada por la lealtad a la Ley.
La historia del Antiguo Testamento es aquella de las elecciones ligadas a caídas sucesivas. Mediante ello Dios salva a un 'remanente' purificado por su espera paciente: mediante la dialéctica de los desacuerdos, la espera del Mesías triunfal se torna al del Siervo Sufriente de Yahvé, la espera de la liberación política de un pueblo, la de la liberación espiritual de la humanidad. Cuanto más Dios calla, mas se profundiza la oración del hombre; mas se limita la elección, más se universaliza su meta: hasta que la pureza suprema de la Virgen es capaz de dar nacimiento al Salvador de la humanidad.
La primera caída luego de la pérdida del Paraíso fue el asesinato de Abel por Caín. Sin embargo Dios ha dicho a Caín '¿No es el pecado lo que yace ante tu puerta? Su deseo te alcanza, tú debes dominarlo' (Génesis 4:7). Pero Caín mató a su hermano. A esta primera caída correspondió una primera elección: la de Seth y su progenie. Los hijos de Seth son los 'hijos de Dios'; invocan el nombre de Yahve y uno de ellos, Enoc 'caminó con Dios' y fue quizás llevado con su cuerpo al Paraíso. Los descendientes de Caín son solo los hijos de los hombres, conducidos trágicamente a la muerte. ('Maté un hombre por mi herida, a un hombre joven por mi contusión', dice Lamec) Malditos por la tierra cultivada cuya boca se ha embriagado con la sangre de Abel, son los primeros ciudadanos, los inventores de artes y técnicas. ¡Con ellos la civilización aparece, inmensa compensación por la ausencia de Dios!. Se debe olvidar o

reemplazar a Dios forjando metales o dejándose cautivar por la tierra y el poder opaco que confiere. Tubal Caín ‘el padre de todos los forjadores de bronce y hierro´(Génesis 4:22) lo remplaza por la fiesta del arte, por el nostálgico consuelo de la música. Jubal ‘padre de todos los ejecutantes de la lira y la gaita’. Las artes aparecen aquí como culturales, no valores de culto; son una plegaria perdida porque no se dirige a Dios. La belleza que ellos elevan vuelve a encerrarlos y encadenarlos con su magia. Esas invenciones inauguran la cultura como el culto a una abstracción, vacía de esa Presencia a la que debe adjuntarse todo culto.
Entonces viene el Diluvio y Dios parece arrastrar su creación corrompida a retornar a las aguas originarias. Quizás uno deba conectar esta nueva caída al misterioso comercio entre ángeles y hombres (Génesis 6: 1-4) cuyo resultado fuera la aparición de ‘gigantes’: ¿no fue esto una gnosis luciferina donde el hombre accedió a prodigiosos poderes? Cualquiera sea el caso, un remanente, un hombre y su familia, halló gracia ante los ojos de Dios: ‘pues Noé fue un hombre justo, honesto entre los hombres de su tiempo; Noé caminó con Dios’ (Génesis 6:9). Noé salvó a la humanidad y a todas las criaturas terrestres, pero no por regeneración, como lo hizo Cristo de Quien él es solo el prototipo, sino por asegurar su continuidad. Después del Diluvio Dios concluyó una alianza cósmica con la humanidad que estabilizó el universo terrestre e hizo del arco iris un signo, ese misterioso puente de luz que une la tierra y el cielo.
Pero una nueva caída surge con la construcción de Babel. Babel significa el movimiento usurpador de una civilización sin Dios, una unidad puramente humana, creada íntegramente desde la tierra con el deseo de conquistar el cielo. Las civilizaciones orientales elevaron sus ziggurats, esos templos que sin duda simbolizan la colina interior que el iniciado debe ascender metódicamente. Babel tipifica y va más allá de esos ejemplos arcaicos, y continúa siempre presente.
La unidad sin Dios se dispersa lejos de Dios como justo castigo. Luego vino la diversidad de lenguas, el caos de ‘naciones’. Dios utilizó el mal para replicar a la caída mediante la elección. Entre esos pueblos desunidos y entremezclados Dios eligió uno como instrumento. De los descendientes de Sem, Eber brindó su nombre a los hebreos. La elección culminó en la alianza con Abraham, una elección histórica donde una progenie más numerosa que las estrellas celestes, es anunciada. Pero Abraham habría de ser testeado en su esperanza antes de ser plenamente confirmado. El sacrificio de Isaac que se le solicitara, del heredero de la promesa, demando una fe por encima de toda lógica, una obediencia incondicional. Abraham contestó a la pregunta de Isaac: “Dios proveerá un cordero para esta ofrenda, hijo mío”; y cuando en el último instante Dios reemplazó a la víctima humana por un carnero, entendemos que Él ya está preparando al Divino Cordero para cada vez que el hombre obedezca. ¿Cómo podía no brindar a Su propio Hijo cuando el hombre ya había brindado el suyo? La historia del Antiguo Testamento no es solamente la de los preanuncios de la salvación; también es la de las aceptaciones y rechazos del hombre. La salvación se aproxima o aleja según el hombre se prepara o no para recibirla. El ‘kairos’ de Cristo, su momento, dependerá de la voluntad humana. El completo sentido del Antiguo Testamento yace en esas fluctuaciones propias del doble aspecto de la Providencia, que no es unilateral. Considera lo humano, espera y convoca. La pedagogía divina escruta al hombre, testea sus disposiciones.
Este testeo es en ocasiones una lucha, pues Dios desea que la libertad humana le resista y hasta luche con Él, no para lograr conocer Su nombre, pero cuando menos para que le bendiga: Jacobo se llamará desde entonces Israel “pues tú has luchado con Dios y con el hombre y has vencido” (Génesis 32:29). Y el patriarca se torna el pueblo, y cuando ese pueblo queda cautivo en Egipto, Dios levanta a Moisés para liberarlo. En Sinaí Dios se presenta en su gloria ante Moisés pero lo previene de mirar Su rostro :”pues ningún hombre Me ve y vive”: la naturaleza divina permanece oculta. Pero la elección de Israel, el estadio decisivo es afirmada en una nueva alianza, la de la Ley. Una obligación escrita ante la cual el pueblo elegido debe someterse, la Ley es acompañada por promesas divinas, aquellas que los profetas continuarán pregonando. La Ley y los profetas se complementan mutuamente y Cristo siempre los cita juntos para subrayar su complementación. Los profetas son los hombres que Dios elige para anunciar el sentido profundo de Su Ley. Al contrario de los fariseos quienes gradualmente transformaban la Ley en una realidad estática y la justificaban, los profetas explicaban su espíritu, su dinamismo histórico, el

llamado escatológico que contiene, para hacer que el hombre tome conciencia de su pecado, y de su indefensión ante el mismo.
Los profetas, en su relación con pueblo elegido, juegan un rol análogo al de la Tradición en la Iglesia. Profetas y Tradición de hecho nos muestra el sentido real de las Escrituras. La dualidad Ley-Profetas expresa 'aliquo modo' la acción definidora del Logos y la acción dadora de vida del Espíritu Santo. En el Antiguo Testamento el espíritu de profecía nos hace percibir claramente la acción de la tercera persona de la Trinidad.
Lentamente las elecciones se van sucediendo. En Israel la tribu de Judá; en Judá la casa de David. Crece el árbol de Jessé hasta la elección suprema de la Virgen. Esta elección fue anunciada a María por el ángel Gabriel. Pero María permaneció libre de aceptar o rehusar. La completa historia de la humanidad, cada cumplimiento del plan divino dependió de esta respuesta humana libre. El humilde consentimiento de la Virgen habilitó al Verbo volverse carne.
"He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según Su Palabra" (Lucas 1:38). Todo lo que Dios ha aguardado de la humanidad caída, lo ha realizado María: una libertad personal finalmente abrió su carne, su naturaleza humana al trabajo necesario de la salvación. La segunda persona de la Trinidad pudo ingresar en la historia, no mediante una irrupción brutal en la cual el hombre quedaría como un instrumento, ni por ubicar a la Virgen separada de la progenie de Adán; por un consentimiento, por el cual la persistente pedagogía divina finalmente halló su recompensa. Esto es porque Dios se ha comprometido a Sí mismo, con toda seriedad y respeto de amor, en la historia de la salvación del hombre, con el objeto de que la Virgen, epitomizando toda la santidad del Antiguo Testamento, pudiera ofrecer, a su amor, la pura morada de su carne. Sus ancestros, benditos por Dios y purificados por la Ley, recibieron espiritualmente las palabras de la Palabra. Ella pudo recibir corporalmente a la Palabra. Dando nacimiento a una persona divina que tomó prestada Su humanidad, ella realmente se convirtió en la Madre de Dios. Por eso San Juan de Damasco escribió "El nombre de la madre de Dios (theotokos) contiene toda la historia de la economía divina en el mundo". La santidad del Antiguo Testamento otorgó su madre y diríamos su novia al Verbo; y la destinó proféticamente para Israel. María es el silencio que encarna. El Bautista, en el espíritu de Elías, es la voz que grita en el desierto, el último profeta que reconoce y señala hacia "el Cordero que cargó sobre Sí los pecados del mundo". El Antiguo Testamento culmina en estos dos seres, exaltados por la iconografía a ambos lados de Cristo en la gloria: la Novia y el Amigo del Novio.

La Encarnación.

En el versículo 14 del Prólogo de San Juan, concerniente a Cristo y a la Trinidad, resuena la gran certeza cristiana, la misma que el joven Agustín buscara vanamente en la metafísica de Plotino: "El Verbo se hizo carne". San Juan afirma que todo lo que sabemos acerca de la Trinidad lo sabemos por la Encarnación. La Revelación es consumada cuando una persona divina, la del Hijo de Dios, se torna Hijo del hombre y 'vive entre nosotros'. Es verdad que pensadores no cristianos han tenido vislumbres del misterio del número tres pero ello a través de la oscuridad de símbolos ambiguos. La plena revelación de la Trinidad demandó la Encarnación. Desde entonces el Antiguo Testamento es revelado como trinitario, el creador del universo aparece como Padre y hombre, contemplando 'la gloria que un único Hijo toma de su Padre', ve a la naturaleza divina abriéndose. La teología como contemplación del propio Dios se vuelve posible: 'el Verbo se ha hecho carne'. Luego comienza la economía propia del Hijo quien ingresa en la historia del mundo. La 'carne' es el límite final de la humanización; el cuerpo y el alma son asumidos por el Verbo. La totalidad de la naturaleza humana se halla aquí comprendida en la palabra 'carne'. Y el 'volverse carne' es añadido a la plenitud del ser divino para gran escándalo de los metafísicos. El Hijo permanece Dios en el corazón de la inmodificable Trinidad. Pero algo se ha añadido a Su divinidad: Él se ha vuelto hombre. Una paradoja incomprensible: el Verbo sin modificación en su naturaleza divina, ni nada que lo disminuya, toma plenamente nuestra condición al punto de hasta aceptar la muerte. Una manifestación suprema de amor, este misterio no puede ser captado salvo en

términos de una vida personal: la persona del Hijo atraviesa las fronteras de lo trascendente y lo inmanente y puede ser imbricado en la historia humana. Este 'volverse' va más allá de las categorías de la naturaleza divina, eterna, inmodificable, pero con lo que las hipóstasis no se identifican. Las otras personas de la Trinidad no se encarnan ni sufren ni son crucificadas. Esta es la economía propia del Hijo. En verdad la economía de la voluntad divina pertenece a la Trinidad; la salvación del mundo es la voluntad única de las Tres personas 'y quien haya sido iniciado en el misterio de la Resurrección aprende cual es el fin por el cual Dios creó todas las cosas en el comienzo' (San Máximo el Confesor)'. Pero esta voluntad común se realiza diferentemente para cada persona. El Padre envía; el Hijo obedece; el Espíritu Santo acompaña y ayuda y mediante ello el Hijo ingresa al mundo. La voluntad del Hijo es la de la Trinidad, y en su caso es obediencia. Es la Trinidad la que nos salva pero es el trabajo del Hijo encarnado quien realiza en el mundo la obra de salvación. Para los patripasianistas el Padre sufrió, el Padre fue crucificado con el Hijo debido a la unidad de las naturalezas. Confunden en Dios naturaleza y persona. Pero pese a sentir fuertemente que nuestras distinciones evitan la herejía, ellas no pueden hacer más que rodear el misterio. Rutas encendidas rigurosamente por la fe y la plegaria, sin esto ellas son solo palabras. El misterio aquí es el de la obediencia. Pues en Dios todo es unidad. Pero en Cristo no hay solo voluntad divina, también la hay humana y si aquí se introduce una separación entre el Hijo y el Padre, el acuerdo de ambas voluntades en Cristo sella la obediencia del Hijo al Padre. Y el misterio de esta obediencia es idéntico al de nuestra salvación.

El Hijo encarna para posibilitar la unión del hombre con Dios, una unión interrumpida y olvidada por ausencia de recursos humanos ante el mal. El hecho de la encarnación vence el primer obstáculo a esa unión: la separación de las naturalezas del hombre y de Dios. Restan dos obstáculos más, ligados a la condición caída humana: el pecado y la muerte. El trabajo de Cristo es vencerlos, borrar su necesidad del cosmos terrestre. Vencerlos sin violar la libertad que los creara. Para volver inofensiva a la muerte y curable al pecado por la sumisión del propio Dios a la muerte y al infierno. La muerte de Cristo remueve el obstáculo del pecado entre Dios y el hombre, y su Resurrección quita a la muerte su 'espina'. Dios desciende a los abismos creados por el pecado de Adán para que el hombre pueda ascender a la divinidad. 'Dios se ha hecho hombre para que el hombre pudiera volverse Dios'; tres veces lo dice San Ireneo, una vez San Atanasio, y culmina volviéndose un adagio común a los teólogos de todos los tiempos. San Pedro escribió: debemos 'volvernos partícipes de la naturaleza divina' (II Pedro 1-4). El sentido profundo de la Encarnación reside en esta visión física y metafísica de la naturaleza, su metamorfosis por la gracia, en esta restauración adquirida por la naturaleza humana, en esta brecha abierta en la opacidad de la muerte, la cual conduce a la deificación.

"El primer hombre, Adán, devino un alma viviente. El segundo Adán devino un espíritu dador de vida. El primer hombre es hecho del polvo, el segundo viene del cielo. Como el hombre hecho de polvo son aquellos que son del polvo; y como fue el hombre celestial, así son los hombres celestiales. Así como llevamos la semejanza del hombre de polvo, también llevamos la semejanza de aquel que es celestial" (1 Cor 15: 45-49). Cristo es el nuevo Adán venido del cielo, el segundo y último hombre. 'Este 'hombre celestial' ¿no sería la manifestación sobre nuestra tierra de otra humanidad, una humanidad superior en los cielos, como piensan algunos gnósticos? ¿Entonces como habría sido la Encarnación? Cristo habría pasado por su madre sin tomar nada de ella. Pero el misterio de la Encarnación es el del Dios-hombre, que reúne ambas naturalezas y toma su humanidad de la Virgen. Este es el milagro de la humanidad. El Verbo siendo aceptado por su propia criatura. Dios solicita de María, en el decisivo momento de la Anunciación, las primicias de su humanidad, de su propia naturaleza humana.

La Encarnación se llevó a cabo por la acción del Espíritu Santo. ¿Se diría entonces que el Espíritu es el esposo de la Virgen, como vociferan algunos teólogos; que le corresponde ese rol en la Inmaculada Concepción? Ello sería una racionalización grosera del nacimiento de Cristo. Solo se puede hablar de 'esposo' en el caso de la Virgen, de modo metafórico. En tanto ella representa a la Iglesia, ella no tiene otro esposo que su Hijo. En esta concepción sin simiente, la simiente es el Verbo. Y el Espíritu, lejos de ser su esposo, completa la purificación de su corazón, la torna plenamente virgen, le confiere, mediante la plena integridad, la fuerza para engendrar y dar a luz al Verbo. La más completa virginidad, conferida por el Espíritu como pureza de todo el ser, coincide con la maternidad divina.

No hay persona humana en Cristo; hay humanidad pero la persona es divina. Cristo es hombre pero su persona viene del cielo. Por ello la expresión de San Pablo 'hombre celestial'.
¿Es posible hablar de la unión de dos naturalezas, del 'concurso' de ambas, como lo hacen los Padres? Los Padres constantemente refinan su lenguaje y nos invitan a hacer lo propio. La humanidad de Cristo nunca ha constituido una naturaleza diferente y anterior. No ha venido a unirse con la divinidad. Nunca existió fuera de la persona de Cristo quien la creó desde el centro de su hipostasis, no 'ex nihilo' pues había que redimir a toda la historia, la condición humana total, comenzando por la purificación de la Virgen por el Espíritu Santo. La propia persona increada creó Su naturaleza humana y ésta apareció desde el inicio como la humanidad del Verbo. Hablando estrictamente no se trata de unión ni de asunción siquiera; es la unidad de dos naturalezas en la persona del Verbo desde el momento de su Encarnación. "El uno ilimitado es limitado de un modo inefable mientras que el limitado uno se abre a sí mismo hasta la medida del ilimitado uno" escribe San Máximo el Confesor. Dios ingresa en la carne y en la carne de la historia. Historia implica riesgo; Dios corre un riesgo. Completo y pleno en Sí mismo desciende a los últimos confines del ser donde reina el pecado incompleto y carente, para hacer posible la salvación, para liberar a los seres sin coartar su libertad.

CAPITULO IV

DOGMA CRISTOLOGICO.

Introducción.

La Trinidad es presentada en su estructura intelectual, dentro del dogma cristológico. En la distinción entre naturaleza y persona. La Trinidad es una naturaleza en tres personas. Cristo es una persona en dos naturalezas. Divinidad y humanidad, separadas infinitamente en tanto increada y creada, se reconcilian en la unidad de una persona.
Entre la trilogía y la cristología existe una conexión, la consubstancialidad. El término 'homoousios' que clarifica la unidad entre Padre e Hijo dentro de la Trinidad, se halla también en el dogma cristológico sellado en Calcedonia. Cristo es consubstancial con el Padre por su divinidad y lo es con nosotros por su humanidad. Dos consubstancialidades pero una única real presencia, una persona, completo Dios y completo hombre a la vez. La hipostasis encapsula dos naturalezas. Permanece una mientras deviene la otra. Pero la divinidad no se transforma en humanidad ni tampoco viceversa.
El dogma de Calcedonia clarifica este misterio cristológico de dos en uno y culmina una larga lucha contra la tentadora racionalización de conjurar la Encarnación expulsando la divinidad o la humanidad de Cristo. Por detrás, en bambalinas, se hallan esbozados los dos grandes oponentes de la cristiandad antigua: las escuelas de Alejandría y de Antioquia. Esta última fue una escuela de exégesis literal concentrada en la faceta histórica de las Escrituras. Cada interpretación simbólica o cada gnosis del hecho sagrado son sospechadas. La presencia de lo eterno en la historia una y otra vez. El riesgo es que Jesús aparezca como un personaje de la historia de Judea, una historia demasiado personal y humana en su coyuntura histórica. La historia ocupa aquí un lugar que desplaza la grandiosa visión de Dios hecho hombre, de modo negligente. Se opone a ello la escuela de Alejandría, cristiana gnóstica por excelencia, empequeñeciendo los acontecimientos bíblicos dentro de una abarcadora exégesis alegórica tendiente a depreciar el aspecto histórico, los rasgos humanos de la Encarnación. Ambas escuelas dieron nacimiento a grandes teólogos y también a grandes heréticos.
Producto de la cosmovisión de Antioquía el nestorianismo diseccionó en dos personas a Cristo. El Hijo de Dios y el hijo del hombre, tan separados como dos personas pueden estarlo. En verdad la terminología al respecto aun era confusa. El pensamiento de Nestorio por un tiempo fue capaz de

extraviarse. Patriarca de Constantinopla ligado a la escuela de Antioquía, de donde surgieran grandes maestros, como Teodoro de Mopsuestia, claramente tendiente a la herejía y condenado post mortem en el siglo VI por el Quinto Concilio Ecuménico. El trabajo de Nestorio distinguía cuidadosamente entre ambas naturalezas y semejaba ortodoxo, hasta que denegó a la Virgen su adjetivo calificativo: 'Theotokos', Madre de Dios, y propuso, en cambio, del de 'Cristotokos'. Ello causó un escándalo entre los creyentes y los piadosos. No fue capaz de captar el misterio de la persona, la concibió en términos de la naturaleza; opuso la persona del Verbo a la persona de Jesús, unidas moralmente y por elección de Jesús, quien se habría ofrecido como receptáculo. Para Nestorio sólo la persona humana de Cristo nació dela Vírgen, y María fue madre de Cristo pero no de Dios. Ambos hijos, el de Dios y el del hombre estuvieron unidos, pero no fueron uno en Cristo.
Entonces si Cristo carece de unidad como persona, nuestra naturaleza no es auténticamente asumida por Dios y la Encarnación cesa de ser una restauración 'física'. Si no hay unidad real en Cristo la unión entre el hombre y Dios no resulta posible. Toda la doctrina de la salvación pierde su base ontológica. Permanecemos separados de Dios. La deificación es prohibida. Cristo no es más que un grandioso ejemplo. La cristiandad se torna una moralidad, una imitación de Jesús.
La oposición de la piedad oriental terminó rápidamente con el nestorianismo pero su propia violencia engendró la herejía opuesta. Defendiendo la unidad en Cristo, la expresaron en términos de naturaleza y divina naturaleza, respecto del Verbo. San Cirilo de Alejandría, al polemizar contra Nestorio, sintetizó la fórmula: una sola naturaleza en el Verbo encarnado. Una simple falla de vocabulario, como muestra el contexto. San Cirilo continúa ortodoxo. Pero algunos discípulos suyos lo tomaron al pie de la letra. Una sola naturaleza en Cristo: su divinidad. De ahí el nombre de la herejía: monofisitismo. Los monofisitas no niegan la humanidad en Cristo como tal pero la suponen sumergida en Su divinidad como una gota de vino en el océano. La humanidad disuelta en la divinidad o volatilizada en su contacto como una pizca de agua en un brasero. 'El Verbo se hizo carne' repetían constantemente; para ellos ese 'hacerse' era como el agua hecha hielo: una apariencia, una semejanza, pues todo es divino en Cristo. Entonces Cristo es consubstancial con el Padre pero no con el hombre. Pasó por la Virgen sin tomar prestado nada de ella. La utilizó simplemente para efectuar su aparición. Por sobre los muchos matices, permanece en los monofisitas la concepción de Cristo como realmente Dios pero no realmente hombre. Extremando esto, lo humano en Cristo es solo apariencia y el monofisitismo culmina en docetismo.
Nestorianismo y monofisitismo, dos manifestaciones intra-eclesiales de tendencias previas a lo cristiano que constituyen una amenaza permanente para la cristiandad. El humanismo occidental heredero de Atenas y Roma y el ilusionismo cósmico y la pura interioridad arcaica oriental, con su Absoluto donde todo es reabsorbido (la imagen del agua y el hielo es clásica hindú para graficar lo finito y lo infinito). En un caso lo humano se encierra en sí mismo; en el otro, se disuelve en lo divino. En medio de ambas tentaciones opuestas el dogma de Calcedonia define a Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, la verdad de Dios y del hombre, el misterio de su unidad inseparable y sin absorción. "Según la tradición de los Padres proclamamos unánimemente que confesamos un uno y único Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, consubstancial con el Padre por divinidad y consubstancial con nosotros por humanidad, similar a nosotros en todo salvo el pecado, nacido del Padre previo a todas la eras, nacido en esos últimos tiempos de María la Virgen Madre de Dios según la humanidad, por nosotros y por nuestra salvación; un uno y único Cristo, Hijo, Señor, el único que se hizo conocido en dos naturalezas sin mezcla, sin cambio, indivisibles, inseparables de tal modo que la unión no destruye la diferencia de las dos naturalezas, al contrario, las propiedades de cada una permanecen más firmes cuando se hallan unidas en una sola persona o hipostasis que no separa ni divide en dos personas, siendo la misma y una persona del Hijo, Monogeno, Dios y Verbo, Señor Jesús Cristo."
Sin mezcla, sin cambio, indivisible, inseparable, las dos naturalezas unidas en la persona de Cristo. Los dos primeros términos apuntan contra los monofisitas y los dos segundos a los nestorianos. Las cuatro definiciones lo son por la negativa. Refieren apofáticamente al misterio de la Encarnación. Nos prohíbe imaginar el 'por qué'. Cristo es plenamente Dios: como niño en el pesebre o sobre la cruz agonizante.

No cesa su participación en la plenitud de la Trinidad, ni su gobierno sobre el universo por Su poder omnipresente. “Cristo presente en cuerpo en la tumba y en alma en el infierno como Dios, te elevaste al Paraíso con el ladrón y sobre el trono con el Padre y el Espíritu, Tu, el infinito que plena todas las cosas” clama la liturgia de San Juan Crisóstomo. La humanidad de Cristo es plenamente la nuestra. No le pertenece por su nacimiento eterno; Su persona divina emerge de María. Cristo tiene dos voluntades, dos intelectos, dos modos de actuar, unidos siempre en una misma persona. Cada uno de sus actos denota la presencia de ambas energías en juego: la divina y la humana. Resulta de ello que es pueril construir una psicología de Cristo y reconstruir sus estados espirituales escribiendo ‘la vida de Cristo’. No podemos conjeturar, tal es el sentido de las cuatro negaciones de Calcedonia, ‘cómo’ coexisten en una persona lo humano y lo divino. Menos aún debería uno quejarse del hecho de que Cristo no es una ‘persona humana’. Su humanidad no tiene su propia hipóstasis entre las incontables hipóstasis de los hombres. Tiene un cuerpo como nosotros, un alma como nosotros, como nosotros un espíritu, pero en nosotros no se halla ese ensamble. El vive mediante y por sobre el cuerpo y el alma y el espíritu, que nunca constituyen su naturaleza. Mientras que el hombre, por medio de su persona, puede dejar el mundo, es por su persona que el Hijo de Dios puede ingresar en el mundo. Por su persona, cuya naturaleza es divina ‘enhipostatiza’ la naturaleza humana, como lo afirmara en el siglo VI Leoncio de Bizancio.
Ambas naturalezas de Cristo, sin mezclarse, registran cierta interpenetración. Las energías divinas irradian la divinidad de Cristo y penetran Su humanidad la cual es deificada desde el momento de la Encarnación, como un hierro en el brasero deviene fuego permaneciendo hierro por naturaleza. La Transfiguración revelada parcialmente a los Apóstoles, esa llamarada de divinas energías emanando de la naturaleza humana de su Maestro. Esta interpenetración de dos naturalezas, simultáneamente la divina en la carne y la posibilidad de que la carne penetre en la divinidad, se llama pericoresis (San Máximo el Confesor) o en latín ‘communicatio idiomatum’. ‘La carne se torna Verbo sin perder lo que le es propio, identificándose con el Verbo según la hipóstasis’ (San Juan de Damasco). Cristo, hecho hombre por amor, mientras permanece Dios y el fuego de su divinidad abraza a la naturaleza humana por siempre. Por eso es que los santos, mientras permanecen hombres pueden participar en la divinidad y tornarse Dios mediante la acción de la gracia.

‘Forma de Dios’ y ‘Forma del Servidor’

“Haya en ti los mismos sentimientos que hemos de tener en Cristo. El era de forma divina; no se avalaba a sí mismo de su igualdad con Dios; por el contrario, se despojaba tomando la forma del esclavo y haciéndose a sí mismo igual a los hombres. Una vez tomado el aspecto del hombre, se rebajó a Sí mismo aún más, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte en la cruz. Por eso Dios lo ha exaltado supremamente y le otorgó el nombre que se halla por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús toda rodilla se hinque en los cielos y en la tierra y en el infierno y toda lengua profese que Jesús Cristo es el Señor para gloria de Dios Padre” (Fil. 2:5-11). Este celebrado pasaje ‘kenótico’, en la epístola a los Filipenses, define la exinanición del Verbo; siendo de ‘forma de Dios’, es decir, de Su misma condición, de naturaleza divina, Él es vaciado, degradado, humillado, toma la condición de sirviente. El Hijo de Dios, por una humildad prodigiosa, por el misterio de su kenosis, desciende a una condición de auto aniquilación (no en el sentido de la nada original sino del hiato abierto por el estado caído del hombre) une paradójicamente la plenitud integral de Su divina naturaleza a la íntegramente carente y fallida naturaleza de la humanidad caída.
Este pasaje debe compararse con el texto de Isaías: ‘el hombre de penares’, en la predicción escandalosa para los israelitas de un Mesías muy alejado de la gloria, un ‘servidor de Yahwe’ sufriente y humillado, llamado a Sí mismo a silencio como ‘sacrificio expiatorio’ y ‘prenda por nuestras transgresiones’. (Isaías 53).

San Cirilo de Alejandría examinó detalladamente esta divina kenosis. Dios no pudo degradar su naturaleza encarnándose a Sí mismo o no sería Dios ni se hablaría de Encarnación; es decir que el sujeto de la kenosis no es la naturaleza divina; es la persona del Hijo. La persona se completa a sí misma en el darse a sí misma; se distingue a sí misma de la naturaleza, no se 'avala a sí mismo' de su condición natural, renuncia totalmente a sí mismo. 'El Hijo no se apoya a sí mismo en su igualdad con Dios'; por el contrario, "se degrada a sí mismo". No es una decisión súbita, no es un acto, es una manifestación de su ser, de su persona, no es su propia voluntad, es su realidad hipostática como expresión de la voluntad trinitaria, una voluntad de la que el Padre es la fuente, el Hijo la obediente realización y el Espíritu la gloriosa completitud. Existe una profunda continuidad entre el ser personal del Hijo como renunciación y su kenosis terrestre. Abandonando una condición gloriosa, la cual nunca avaló para sí, aceptó vergüenza, ignominia, maldiciones. Asumió las condiciones objetivas del pecado. Se sometió a nuestra condición mortal. Descartando Sus prerrogativas reales, escondió Su gloria más y más en sufrimiento y muerte. Pues Él debía descubrir en su propia carne cuán lejos llegara el hombre, que fuera creado por Él en Su belleza suprema, en fealdad por la corrupción.

Kenosis es la Encarnación en sus facetas de humildad y muerte. Pero Cristo preserva celosamente su naturaleza divina y su degradación es voluntaria; permaneciendo Dios acepta volverse mortal pues el único modo de conquistar la muerte es autorizarla a penetrar en el mismo Dios, donde no podría encontrar lugar. Kenosis es la humildad del servidor que no busca su propia gloria, busca la del Padre que lo envió. Cristo nunca o casi nunca afirma su deidad. Renuncia totalmente a sí mismo, aparta su divina naturaleza, abandona todo deseo propio hasta decir: "El Padre es mayor que yo". Cumplimenta en la tierra la obra de amor de la Trinidad. Por su infinito respeto a la libertad humana, al punto de exhibirle tan solo el rostro fraternal del pesar del servidor y la sufrida carne fraterna de la cruz. Él despierta la fe en el hombre como una respuesta al amor; solo los ojos de la fe reconocen la forma de Dios bajo la forma del esclavo y descifran bajo el rostro humano la presencia de una persona divina, aprende a desvelar en cada rostro el misterio de la persona creada a imagen de Dios.

Anterior al fin de la kenosis en la Resurrección, se produjeron dos teofanías, una en el Bautismo y la otra en la Transfiguración. Cristo aquí se manifiesta no en su 'forma de esclavo' sino en su 'forma de Dios'. Permite que su naturaleza divina, es decir su unidad con el Padre y el Espíritu, brille a través de su deificada humanidad, pues según San Máximo el Confesor su humanidad económicamente corruptible fue naturalmente incorruptible. La voz del Padre, la presencia del Espíritu Santo en la forma de una nube o una paloma, hizo de esas dos manifestaciones de la 'forma de Dios' dos teofanías trinitarias. El kontakion para la fiesta de la Transfiguración indica que los discípulos vieron la gloria divina "según la capacidad de cada uno", por ello 'cuando vieron la crucifixión y muerte, debieron entender el libre sometimiento Tuyo a ellas" y no por cualquier necesidad de la naturaleza.

Esta 'luz de la Transfiguración carece de principio y de fin' (San Gregorio Palamas) debería hacernos todavia más conscientes de la realidad de la kenosis. Cristo aceptó total y voluntariamente la consecuencia de nuestro pecado desde la Encarnación hasta la muerte. Conoció todas las debilidades, las humillaciones de nuestra condición pero no las pasiones destructivas dependientes de nuestra libertad. Y hasta permitió el segundo Adán 'conformarse' completamente al primero y permitir aproximarse al tentador, no en el Paraíso esta vez, sino en la condición de hombre caído. Solo en Cristo la no existencia deviene sufrimiento y amor, y no odio o mal. Por eso es que el tentador fue rechazado por Él, quien lleva en Sí mismo más que un Paraíso; por Él que es.

Dos Energías, Dos Voluntades.

Las definiciones de Calcedonia no eran dirigidas solo contra el Nestorianismo y el Monofisitismo. Cuando allí se especifica que Cristo como perfecto hombre se compone de un alma racional y un cuerpo, surge otra herejía: el apolinarianismo. Apolinario de Laodicea vivió en el siglo IV y los grandes

capadocios lucharon contra él. Fue un típico representante de la escuela de Alejandría, donde la unidad de Cristo es afirmada por sobre todo. Ochenta años antes del monofisitismo y con su pensamiento aún en preparación, se le preguntó cómo armonizar esta unidad con la dualidad existente entre lo divino y lo humano. No se trataría, pensó, de dos naturalezas perfectas pues según el pensamiento helénico del cual el suyo era cautivo, 'dos perfectos no pueden volverse uno', dos principios perfectos no pueden unirse para formar un tercero asimismo perfecto. O esas dos naturalezas no son perfectas o su unidad es una simple yuxtaposición. Apolinario hipostatizó las dos naturalezas refutando al nestorianismo desde el inicio pues resulta obvio que dos personas no pueden cancelarse en favor de una tercera, uniéndose. Como la unidad de Cristo es perfecta, se supone que uno de sus componentes no lo es. Su divinidad no es atacada. Entonces Apolinario concluye que la humanidad de Cristo, para hacerle lugar a Su divinidad, debe ser imperfecta. El hombre se torna perfecto por su intelecto. Entonces Apolinario concluye que Cristo no tenía un 'nous' humano; su espíritu humano, para sellar su unidad le cede el lugar al Logos divino. El Verbo comparte su divinidad con lo incompleto humano, pues la divinidad completa a la humanidad. El Cristo de Apolinario no es el Dios-hombre, sino un animal más Dios. Este fue de hecho el germen del monofisitismo que insistirá en otorgar al sujeto de Cristo una idea de incompleta humanidad, completada y de hecho absorbida por el Logos.

Finalmente la completa construcción de Apolinario identifica a la persona humana con el 'nous'. La gran tentación de los metafísicos es entonces reducir el misterio de la persona a la mejor parte de la naturaleza, el intelecto, lo más familiar a ellos, y desdeñar en cierto modo el sentimiento y el cuerpo.

Calcedonia escapa al problema distinguiendo persona y naturaleza. Ello establece la libertad de la persona respecto de la naturaleza toda habilitando la afirmación de la unidad de dos principios perfectos, una unidad que no cancela, que confirma 'las propiedades de cada naturaleza'. La naturaleza humana salvaguarda su plenitud en Cristo; no es mutilada, es completada por la persona quien la 'enhipostatiza' y que no es, en este caso, creada sino divina. El Logos no reemplaza un elemento de la naturaleza humana. Él es la persona que lo asume en su totalidad.

Cristo es el hombre perfecto, a la vez cuerpo y alma racional. Aquí 'racional' ha de ser entendido en el fuerte sentido que le otorgaran los Padres: el alma racional es identificada con el 'nous', el intelecto, y distinta del cuerpo animado (cuerpo y alma viviente). La dicotomía de Calcedonia reafirma la triplicidad paulina y tradicional de cuerpo, alma y espíritu.

Luego de Calcedonia aparecieron nuevas formas de monofisitismo, sometidas a la letra del símbolo pero vaciadas de contenido. Este largo esfuerzo por diluir Calcedonia se debió al instinto monofisita tenaz oriental espiritual o a la búsqueda de un orden mayormente político, un compromiso con los monofisitas auténticos. Lo primero explica la doctrina del monoenergismo desarrollado a fines del siglo V e inicios del siglo VI. Sus sustentadores reconocían dos naturalezas pero insistían en que su operatoria, la energía manifestada, permanecía única. La distinción entre humanidad y divinidad sería entonces una mera abstracción. O ambas naturalezas se mezclan o la humana es pasiva y la divina es el agente único.

Esta doctrina fue refutada por muchos Padres, entre ellos San Máximo el Confesor. Se debe concebir en Cristo dos operaciones distintas simultáneas y una única meta, un único acto, un solo resultado. Cristo actúa con ambas naturalezas como una espada en el fuego que corta y quema al mismo tiempo. Cada naturaleza coopera en esos actos según su propio modo: 'No es la naturaleza humana la que resucitó a Lázaro; no es la fuerza divina la que lloró frente a su tumba" (San Juan de Damasco).

Otra forma de compromiso con el monofisitismo fue el monotelitismo. Aquí también se admiten dos naturalezas pero una sola voluntad, la divina a la que se conforma la humana hasta ser absorbida. Los representantes de esta doctrina eran hábiles políticos; utilizado como apoyatura de este compromiso, las provincias orientales del imperio fueron erosionadas por el monofisitismo y por el deseo imperial de lograr la unión. Tres patriarcas: Cirilo de Alejandría, Sergio de Constantinopla y Honorio Papa de Roma se encontraron elaborando doctrina artificial. Honorio, más o menos engañado por los otros dos, fue quizás sincero pero fue condenado por hereje luego de su muerte en el Sexto Concilio Ecuménico.

San Sofronio Patriarca de Jerusalén, pese a su edad avanzada, se hizo tiempo para protestar antes de morir. Los sucesores de Honorio, los Papas San Martin y San Ágato reaccionaron, pero quien salvo a la iglesia fue un simple monje, gran adversario del monoenergismo: Máximo el Confesor. Fue exilado con

San Martin. El Papa murió en exilio. San Máximo regresó a Constantinopla, rehusando solemnemente a adherir al compromiso adoptado aparentemente por la iglesia. Así lo declaró ante la entera jerarquía eclesial "Aunque el universo entero coincidiera, yo no coincidiría con ustedes". Fue cruelmente mutilado y reenviado al exilio donde murió. Pero su resistencia salvó a la verdad que se impuso por sí misma a toda la iglesia. Es en su oposición al monotelitismo donde se halla la argumentación de Máximo más profunda y llena de abundantes ideas antropológicas.
El monotelitismo, como la mayoría de las herejías similares, presupone una definición de persona basada en una de sus facultades. Es la voluntad la que es atribuida a la hipóstasis. Para aclarar el problema de las dos voluntades en Cristo San Máximo comienza por establecer una información trinitaria. En la Trinidad existen tres personas y una naturaleza y la voluntad les es común a todas. Solo una voluntad. La voluntad es asociada a la noción de naturaleza y no de persona; en caso contrario habría tres voluntades en la Trinidad.
Esta trascendencia de la persona con relación a su voluntad ofende nuestras concepciones usuales; eso es porque ellas conciernen solo al individuo, quien se adjudica la voluntad a sí mismo al afirmar su propio ego. Con una gran exhibición de sutileza San Máximo analiza aquí el concepto de voluntad y distingue dos clases de voluntades: la voluntad natural, que es una "fuerza de la naturaleza que tiende hacia lo que conforma a la naturaleza, que acompaña todas las propiedades esenciales de la naturaleza". La naturaleza en su estado natural, es decir no desfigurada por el pecado, solo puede tender al bien porque eso es lo racional: tender hacia Dios. La voluntad que le es propia es consciente del bien y por ello adhiere al bien. La Caída ha oscurecido esta conciencia; la naturaleza entonces tiende hacia lo anti natural; su aspiración se ahoga en el pecado. Pero el hombre detenta otra voluntad, perteneciente a la persona. Es la voluntad de elegir; el juicio personal acerca de mi voluntad natural, que puede aceptarla, rechazarla o dirigirla hacia otra meta, volviéndola realmente natural, purgándola del pecado.
El uso de esa voluntad deliberada se torna necesario por la adulteración de nuestra real libertad. "Libre voluntad" corresponde al estado al que nos ha reducido el pecado; es por este estado por lo que estamos incesantemente eligiendo. Por eso en Cristo hay dos voluntades 'naturales' pero no hay "libre voluntad". Ambas voluntades naturales no entran en conflicto en su persona pues esta persona no es una hipóstasis humana que, por haber probado el fruto fatal debe constantemente elegir entre el bien y el mal. Es una hipóstasis divina cuya elección se realizó de una vez y para siempre. La de la kenosis. La obediencia incondicional a la voluntad del Padre.
La naturaleza humana de Cristo se halla completa. Lo que funciona como 'la persona' en el hombre funciona como 'el Verbo' en Cristo, cuya persona es divina. La humanidad asumida por Cristo se aproxima en semejanza a la de Adán antes del pecado. La kenosis del Verbo es también la kenosis de esta humanidad paradisíaca sujeta, por la voluntad redentora del Salvador, a las condiciones objetivas del pecado, ante el cual se debe reaccionar no por libre voluntad sino por sufrimiento y por amor. En otro sentido, si la voluntad del Hijo es igual a la del Padre, la voluntad humana que se torna la del Verbo, es Suya; y en esta Su propia voluntad, reside el completo misterio de nuestra salvación.

Dualidad y Unidad en Cristo.

El Concilio Ecuménico Sexto (681) llevado a cabo en Constantinopla clarificó las definiciones cristológicas de Calcedonia. Reafirmo la unidad y dualidad de la naturaleza y, específicamente en Cristo, la existencia de dos voluntades naturales no opuestas, pues lo humano se somete a la divina voluntad. Citando un extracto de un tratado perdido de San Atanasio, respecto de la exclamación de Cristo: "Mi alma está atribulada ahora (…) Padre, sálvame de esta hora" (Juan 12:27), los Padres Conciliares enfatizaron que la voluntad humana en la Encarnación constituye la real voluntad del Verbo.
El Hijo tiene su propia voluntad que no es la del Padre y así se crea una aparente división de voluntades entre Padre e Hijo. La economía de la salvación completa depende de la obediencia y sumisión de esa Su

voluntad humana, al Verbo, a la de Dios. La voluntad humana, 'enhipostatizada' por el Verbo, no ha sido destruida, tal como la carne de Cristo, aunque deificada, conserva su realidad física. "Atribuimos a la misma persona los milagros (operados por la energía divina) y los sufrimientos (padecidos por su humanidad)" concluye el Concilio.
Bajo esas definiciones subyace la antropología de San Máximo que distingue a la voluntad natural de la deliberada, la cual no es una tendencia natural sino una posibilidad de la libre decisión, por lo tanto una dimensión de lo personal. La voluntad como decisión otorga al acto moral su carácter personal. En Cristo no existe más que libertad divina. Pero no puede predicarse la libertad de la voluntad de Dios pues la decisión del Hijo es la kenosis, asumir totalmente la condición humana, sumisión total a la voluntad del Padre. La voluntad humana, en su caso voluntad del Verbo, se somete al Padre, mostrando humanamente que no existe oscilación entre 'si' y 'no', es siempre 'sí' aun atravesando el 'no' del horror y la resistencia. El nuevo Adán dice a Dios: "Padre sálvame de esta hora, pero sin embargo es por esto que he venido a esta hora; Padre, glorifico tu nombre" (Juan 12, 27-28)
"Padre, si es posible, deja esta copa pasar lejos de mí. Pero hágase tu voluntad y no la mía" (Mateo 26:39). La actitud de Cristo supone libertad aun cuando San Máximo niega su libre voluntad. Esta libertad no es una eterna elección. No existe una constante necesidad en Cristo de elegir someter Su carne deificada a los límites de nuestra condición caída, tales como el sueño o el hambre. Eso haría de Jesús un actor. La libertad aquí es regulada por la consciencia personal única de Cristo. Una constante, definitiva elección de asumir nuestra condición hasta la fatalidad última de la muerte. Es esa elección consentida desde la eternidad la que habilita su penetración en nuestra condición caída, en profundidad; esa profundidad es angustia, muerte, descenso al infierno. Contrario al esquema ascendente de las doctrinas kenóticas, el progreso en la consciencia de Cristo, si es que lo hay, es por descenso y no una cima. Para los kenóticos Cristo incesantemente crece en consciencia de su divinidad. En el bautismo se torna consciente de ser el Hijo de Dios, por medio de cierta 'reminiscencia'. Pero en el Evangelio vemos que la consciencia del Hijo desciende más y se abre más y más a la humana degradación. El nacimiento fue virginal y casi paradisíaca su aparición en la carne deificada, la infancia sabiamente silenciosa triunfó sin problemas sobre los hombres sabios, el primer milagro en Cana aconteció en una fiesta de bodas. Desde entonces todo desemboca hacia la 'hora' por la cual Cristo ha venido y por ello el sendero de la cruz que en consciencia comprende su objeto que es Su humanidad, esta exploración descendente de nuestro abismo. Sería absurdo afirmar que el Verbo se tornó consciente de su divinidad, pero es terriblemente necesario que el Verbo se torne consciente de nuestra perdición y aquí Él toma la suma de ello en Sí mismo, careciendo de pecado. La sombra de la cruz busca dentro de una pureza inmaculada, y la rendición de la cruz busca dentro de una unidad que no puede rendirse.
La agonía de Cristo usualmente asombró y hasta escandalizó. San Juan de Damasco: "Cuando su voluntad humana se rehusó a aceptar la muerte y su voluntad divina otorgó paso a esta manifestación de humanidad, entonces el Señor, de acuerdo a su naturaleza humana fue atormentado por el miedo. Oró para escapar de la muerte. Pero desde que la voluntad divina deseó que la humana aceptara la muerte, el sufrimiento devino voluntario para la humanidad de Cristo". El Hijo de Dios debió aceptar la muerte, resultado y tributo del pecado, por virtud de su voluntad humana. Pero Él no tenía en Sí mismo la raíz del pecado. En consecuencia no podía conocer su fruto, la muerte. El hombre trae en sí esta raíz y la 'muerte' le es natural, biológica, lógica y psicológicamente aceptable, en el estado infra natural propio de la caída, que supone precisamente una ley, la de la muerte. Lo que dice el buen ladrón al malo: "Para nosotros es justo recibir lo que nuestros actos merecen, pero Él no ha hecho nada condenable", asume una estatura ontológica. Y el buen ladrón muere más fácilmente que Cristo. Pero cuando Cristo acepta el terrible resultado del pecado, cuando desciende hasta el fondo y es consciente de la muerte, percibe su condición divina rebelarse contra ello, contra esa 'antinatural' maldición. Y cuando la voluntad del Verbo somete a su humanidad, Él conoce la angustia aterradora previa a la muerte, pues la muerte Le es extraña. Solo Cristo ha conocido lo que es realmente la muerte porque su humanidad deificada no debía morir. Tomó la plena medida de la agonía pues la muerte le llegó desde afuera en vez de arribar como destino desde adentro, como cuando la enfermedad y la muerte, tal cual ocurre en el hombre común,

corroen la pulpa de la carne. Y por esta muerte inmensa, o mejor, esta muerte única, el pecado ha sido aniquilado. Es consumido en la unidad personal de Cristo, contactada con la todo poderosa divinidad, pues la Redención no es otra cosa que el final de la última separación entre el hombre y Dios; efectuada por aquél que permanece inseparablemente hombre y Dios.

Redención.

"Fue necesario para nosotros que Dios encarnase y muriera, para que pudiéramos vivir de nuevo". (San Gregorio de Nazianzo). "Si Dios nace y muere no es porque ha nacido que muere, es para morir que Él ha nacido" (San Atanasio). La finalidad de la muerte no se halla enraizada en Cristo en su naturaleza humana. Su nacimiento humano introdujo en su persona divina un elemento potencialmente mortal. La Encarnación crea, por así decir, un "vacío" entre el Padre y el Hijo. Un espacio abierto que habilita la sumisión libre del Verbo hecho carne; es el lugar espiritual de la redención. Una persona inocente asume todos los pecados, "substituye" a quienes sí los han cometido y sufren muerte por ello. "He aquí el cordero de Dios que toma sobre Sí los pecados del mundo" dice San Juan el Bautista citando a Isaías. Toda la tradición sacrificial hebrea que comenzara con el sacrificio de Isaac y su reemplazo por un carnero, culmina a aquí. Toda la tipología del cautiverio, la espera por la liberación, asimismo concluye aquí. "Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, volviéndose maldito por nosotros". (San Pablo)
El momento central de la economía del Hijo, la redención, no ha de ser separada del Plan Divino, un todo que nunca cambia. Su meta, la unión libre con Dios de los seres personales sigue vigente, devenidos hipóstasis plenas (el cosmos terrestre para los hombres o el celestial para los ángeles). El amor divino siempre apunta a lo mismo: la deificación de los hombres y, por su intermedio, de todo el universo. La caída demandó un cambio, no en el objetivo de Dios, sino en los métodos. En la 'pedagogía divina'. El pecado destruyó el plan inicial, el salto directo del hombre a Dios. Una fractura catastrófica se abrió en el cosmos; esa herida ha de curarse y la historia abortiva del hombre redimirse, para un nuevo comienzo. La redención es el modo.
La redención aparece así como una faceta negativa del plan divino. Supone una realidad anormal, trágica, 'antinatural'. Sería absurdo considerarla una meta en sí misma Para la realineación de nuestros pecados se hizo necesaria no como un fin, un medio para la meta única real, la deificación. La salvación misma es un momento negativo; lo único esencialmente positivo es la unión con Dios. ¿De qué sirve ser salvado de la muerte y el infierno si ello no nos lleva a perdernos en Dios?
Vista así, la redención asume distintos momentos, abiertos a partir de la plenitud de la Presencia; primero la abolición de obstáculos radicales que separan al hombre de Dios, especialmente el pecado que sujeta al ser humano a los demonios y permite la dominación de los ángeles caídos sobre el cosmos terrestre. Esta liberación de los cautivos es acompañada por una restauración de su naturaleza, tornándola capaz de recibir gracia y avanzar 'de gloria en gloria' tan lejos como hasta la semejanza; y habilitando la transfiguración del cosmos.
La inmensidad de este trabajo de Cristo, incomprensible hasta para los ángeles (San Pablo) no se puede encerrar en una explicación o en una metáfora. La idea de la redención asume un aspecto netamente legal; es la liberación del esclavo, el pago por los prisioneros aún en la cárcel por causa propia. Legal también en el tema del mediador entre el hombre y Dios, al reunirlos mediante la cruz. Esas dos imágenes paulinas repetidas por los Padres no han de considerarse habilitadas para elevar una pared de derechos indefendibles entre Dios y la humanidad. Debemos reubicarlas entre el casi infinito número de otras imágenes, cada una de ellas una faceta de un evento inefable en sí mismo. Profundizando en el Evangelio, hallamos el Buen Pastor buscando la oveja perdida, el 'hombre fuerte' que triunfa sobre los bribones, los ata y desarma; la mujer que descubre y limpia el dracma con la imagen de Dios impresa bajo el polvo. La liturgia de Pascua especialmente destaca como 'leit motif' el tema del guerrero victorioso que destruye a los enemigos y derriba las puertas del Infierno. Abunda en los Padres también las imágenes de orden físico: el fuego purificador, el doctor que cura a su pueblo. Y desde Orígenes,

Cristo es el Buen Samaritano que cuida y protege la naturaleza humana atacada por ladrones, los demonios. Y el tema del sacrificio, que es mucho más que una metáfora. Es la culminación de una tipología que participa en lo que anuncia, en la 'sangre de Cristo' ofrecida en 'espíritu de eternidad', como dice la Epístola a los Hebreos donde esta imagen completa profundamente el simbolismo legal.
Tomando libremente nuestro puesto, Cristo "es vuelto una maldición" (Gálatas). La degradación de Cristo en la cruz es necesaria, pues Dios comienza desde los maldecidos, desde los extraños abandonados por todos. "¿Dios mío Dios mío porqué me has abandonado? Esta total desnudez angustiada también vale simbólicamente: se trata del primer verso del Salmo 21, la plegaria del sufriente hombre justo. El principio de ese salmo proclama desesperación humana: "Soy como agua que corre y todos mis huesos están fuera de sitio". Continúa el pasaje profético de manos y pies perforados, vestimenta y túnica sorteadas. La pasión de Cristo así se corresponde con la de la humanidad devastada por su caída. El final del salmo, anunciando la Resurrección, canta el triunfo del justo y el poder salvífico de Dios.
Si Cristo reitera este salmo es porque asume nuestra total condición hasta estos límites del sentimiento, conocidos por el agonizante cuando es que es religioso su fin (la muerte como pasaje donde la naturaleza, limitada, exteriorizada, caída desde el nacimiento, es clausurada) ese sentimiento de ser abandonado por Dios 'no nace de mí pues la angustia me atenaza: Aproxímate a mi pues nadie me ayuda'. Y sin embargo nada ocurre en el Verbo, ni tragedia ni rendición, pues es eternamente consubstancial con el Padre. Es por ello que, ingresando en Cristo, la tragedia y la rendición cesan. 'Cuando Cristo permaneció voluntariamente prisionero, la muerte sufrió dolores de parto; no pudo resistir, se calcinó, nos liberó' dice San Juan Crisóstomo en un sermón de Pascua. 'La muerte de Cristo en la cruz fue el juicio del juicio'. (San Máximo el Confesor). Incapaz de actuar en la persona del Hijo de Dios, la maldición devino bendición; por la cruz todas las condiciones pecadoras devinieron salvadoras. Ya ni el pecado ni la muerte nos separan de Dios. El bautismo nos inhuma en la muerte de Cristo para resucitarnos con Él. La penitencia siempre nos devuelve a Dios y la muerte, asumida como penitencia, puede abrirnos la vida divina.
La maldición del pecado nunca implicó un juicio divino. Fue el castigo de un Padre amoroso, no el odio obtuso de un tirano. Tuvo carácter educativo y restaurativo. Evitó la perpetuación de una vida alienada, la inducción a una condición antinatural. Puso un límite a la descomposición de nuestra naturaleza y por la angustia de la finitud ayudó a que el hombre fuera consciente de su condición y girase hacia Dios. La injusta voluntad de Satán no podría funcionar sin la justa habilitación divina. Las elecciones de Satán no son solo limitadas por la voluntad divina; son también utilizadas, como en el caso de Job.
Ni Satán ni la muerte han sido siempre puramente negativos. Son signos y medios del amor divino. En la redención los poderes demoníacos son desposeídos y un cambio ocurre en la relación del hombre y Dios. Dios habría modificado su pedagogía. Tomó de Satán el derecho de dominar a la humanidad. El pecado es disuelto y el dominio del Malo derrumbado. La palabra expiación adquiere aquí otro sentido, el de una deuda pagada al demonio como dice la literatura patriarcal. Dios otorgó un poder al diablo y luego se lo quitó por haber transgredido sus derechos al asaltar a un inocente. Ireneo, Orígenes y Gregorio de Nisa muestran cómo Satán, deseando tomar en su poder al único ser sobre el cual no tiene ninguno, es justamente desposeído. Algunos Padres, especialmente Gregorio de Nisa, proponen el símbolo del divino anzuelo: sobre el gancho de su divinidad, la humanidad de Cristo es la carnada; el diablo se abalanza pero el anzuelo lo engancha. No puede tragarse a Dios y muere.
Una deuda pagada a Dios, una deuda al diablo: dos imágenes para ser analizadas juntas para comprender el acto en su abismal profundidad, por el cual Cristo nos devuelve nuestra dignidad de hijos de Dios. Una teología empobrecida por ese racionalismo, que retrocede ante estas imágenes de los Padres, necesariamente pierde la perspectiva cosmológica del trabajo de Cristo. En lugar de ello, nosotros debemos ampliar nuestro sentido de la redención. Pues no son solamente los demonios los desposeídos; también lo son los ángeles. En el segundo Adán, es directamente Dios quien se une a la humanidad y la conduce a participar en su inmensurable superioridad sobre los ángeles. La redención es una realidad que se extiende a lo largo de todo el cosmos visible o no. "El juicio del juicio" reconcilia el

cosmos caído con Dios. Dios en la cruz extiende sus brazos a la humanidad. "Unas pocas gotas de sangre reconstruyen el universo todo" (San Gregorio de Nacianzo).
El diablo ha sido aplastado pero sus derechos no fueron dañados. La ley de la naturaleza mortal ha sido revocada pero nada de la justicia divina ha sido dañado. En otras palabras, no deberíamos imaginar a Dios como un monarca constitucional sujeto a una justicia superior a él ni como un tirano creador de una ley sin orden ni objetividad. La justicia no es una realidad abstracta superior a Dios; es una expresión de su naturaleza. Así como Él se manifiesta creador en el orden y belleza de la creación, se manifiesta en la justicia. Cristo, que es en sí mismo justicia, afirma en su plenitud la justicia de Dios. El Hijo no efectúa una justicia extravagante para su infinita satisfacción por una venganza no menos infinita del Padre. "¿Porque habría de serle placentera al Padre la sangre del Hijo, cuando no quiso aceptar a Isaac, ofrecido por Abraham, y reemplazó el sacrificio humano por un carnero?" (San Gregorio de Nacianzo).
Cristo no ejerce justicia. Manifiesta eso que Dios espera de la criatura: la plenitud de la humanidad, 'el hombre máximo', como decía Nicolás de Cusa. Completa la vocación del hombre traicionada por Adán: vivir y nutrir el universo solo desde Dios. Esa es la justicia divina. Idéntico al Padre en su naturaleza divina el Hijo adquiere, al encarnar, la posibilidad de cumplimentarla. Para ello se somete al Padre como si le fuera distante, renuncia a su voluntad humana propia, y se entrega totalmente hasta la muerte, para gloria del Padre. La justicia de Dios es que el hombre se separe de Él nunca más. Esa es la restauración de la humanidad en Cristo, el verdadero Adán. "El Padre obviamente acepta el sacrificio, no por haberlo demandado o necesitado, sino por economía. El hombre ha de ser santificado por la humanidad de Dios. Nos libera triunfando sobre el tirano por su propia fuerza; nos reclama por su Hijo que es el mediador, cumplimentando todo por honor del Padre a quien obedece en todo (…) El resto dejemos que sea venerado en silencio" (San Gregorio de Nacianzo)

Resurrección.

El Padre acepta el sacrificio del Hijo "por economía". "El hombre ha de ser santificado por la humanidad de Dios". (Oración 45, 'Sobre la Santa Pascua'. San Gregorio de Nacianzo). La kenosis culmina, finaliza con la muerte de Cristo para santificar la completa condición humana, incluida la muerte. '¿Cur Deus homo?' no solo por nuestros pecados, también por nuestra santificación, para introducir cada momento de nuestra caída vida dentro de esa verdadera vida que nunca conoce la muerte. Por la resurrección de Cristo la plenitud de la vida es injertada en el seco árbol de la humanidad.
El trabajo de Cristo presenta una realidad física, biológica. Sobre la cruz la muerte es engullida en la vida. En Cristo la muerte ingresa en la divinidad y se agota ella misma, pues 'no encuentra lugar allí'. La redención supone una lucha de la vida contra la muerte y el triunfo de la vida. La humanidad de Cristo constituye las primicias de una nueva creación. A través de ella es introducida una fuerza de vida en el cosmos para resucitarlo y transfigurarlo en la destrucción final de la muerte. Desde entonces, desde la Encarnación y la Resurrección, la muerte ya no es más absoluta. Todo converge hacia una completa restauración de lo que fuera destruido por la muerte, hacia el abrazo del cosmos entero por la gloria divina, presente toda en todas las cosas, incluyendo a cada libre persona consciente de su miseria, la cual le comunica la luz divina.
Completemos la imagen legal de la redención con una sacrificial. Cristo es el eterno sacrificador de la Epístola a los Hebreos, el alto sacerdote de la orden de Melquisedec que culmina en el cielo lo comenzado en la tierra. La muerte en la cruz en la Pascua de la Nueva Alianza completa todo lo simbolizado por la Pascua hebrea. La liberación de la muerte y el ingreso de la naturaleza humana en el Reino de Dios efectiviza el único verdadero Éxodo. Este sacrificio, la rendición de la voluntad humana que Adán rehusó efectuar, representa en verdad una expiación. Pero por encima de todo representa un sacramento, el sacramento 'par excellence', la libre entrega a Dios por Cristo en su humanidad, de las primicias de la creación, la cumplimentación de esa acción inmensamente sacramental originada en

Adán, que debe completar la humanidad, la oferta del cosmos como receptáculo de la gracia. La Resurrección opera un cambio en la naturaleza humana caída, abre una posibilidad prodigiosa, la de santificar a la misma muerte. Ella ya no es un impasse, es una puerta hacia el Reino. La gracia nos es devuelta y si la llevamos como 'vasos de arcilla', receptáculos mortales, nuestra fragilidad toma ahora un poder que vence a la muerte. La seguridad pacífica de los mártires insensibles al miedo y al dolor físico, prueban que un efectivo despertar de la Resurrección es por lo tanto posible para el cristiano.
San Gregorio de Nisa ha enfatizado este aspecto sacramental de la Pasión. Cristo no esperó a ser forzado por la traición de Judas, la maledicencia de los jueces o la ausencia de conciencia en el pueblo. "El se anticipó a esta voluntad del mal y antes de ser forzado se entregó libremente a la Pasión del Jueves Santo, brindando su carne y sangre". Es el sacrificio del carnero inmolado antes del comienzo del mundo lo que aquí tan libremente se cumplimenta. La verdadera Pasión comienza el Jueves Santo, pero en total libertad.
Inmediatamente viene Getsemaní y luego la cruz. Quien muere en la cruz es una persona divina, sometida por la humanidad de Cristo, es sufrida conscientemente por su hipóstasis eterna. Y la separación de cuerpo y alma, aspecto central de la muerte, también es rota en el Dios-hombre. El alma que desciende al infierno, permanece 'enhipostatizada' en el Verbo y también el cuerpo colgando en la cruz. La persona humana permanece igualmente presente en su cuerpo recapturado por los elementos, como en su alma. Por eso es que veneramos las reliquias de los santos. Más aún es verdad en Cristo pues la divinidad permanece asociada al cuerpo que duerme el 'sueño puro' del Sábado Santo en el sepulcro, y al alma victoriosa que derriba las puertas del infierno. ¿Cómo es entonces posible que la muerte pueda destruir a esta persona que sufre totalmente este trágico extrañamiento siendo que esta persona es divina? Por eso es que la Resurrección está siempre presente en la muerte de Cristo. La vida emerge de la tumba y es manifestada por la muerte real de Cristo. La naturaleza humana triunfa sobre la condición antinatural. Todo es enteramente recolectado en Cristo, recapitulado por Él (San Ireneo). Cristo es la cabeza de la iglesia, es decir, de la nueva humanidad en cuyo corazón ni el pecado ni el poder adverso ya logran finalmente separar al hombre de la gracia. En Cristo, una vida humana puede siempre recomenzar limpia, aun cargada por el pecado. Un hombre siempre puede rendir su vida a Cristo, para que Cristo pueda restaurarlo, liberado y pleno. Este trabajo de Cristo es válido para la entera humanidad, hasta mucho más allá de los límites visibles de la iglesia. Toda fe en el triunfo de la vida sobre la muerte, todo presentimiento de Resurrección, trae implícito creer en Cristo. Solo el poder de Cristo venció y vence a la muerte. Desde esta victoria de Cristo sobre la muerte la Resurrección devino ley universal para la creación. El hombre, las bestias, las plantas, las piedras, para el cosmos todo, del cual somos la cabeza. Somos bautizados en la muerte de Cristo, inhumados en agua para emerger de nuevo con Él. Para el alma lavada en las aguas bautismales de las lágrimas y templada con el fuego del Espíritu Santo, la Resurrección no es solo esperanza, es una realidad presente. La parusía comienza en el alma de los santos: "Para aquellos que se tornaron niños de la luz e hijos del día por venir, para aquellos que siempre caminan en la luz, el Día del Señor nunca vendrá, pues ellos ya están con Dios y en Dios" (San Simeón el Nuevo Teólogo). Un infinito océano de luz brota del elevado cuerpo del Señor.

POSTSCRIPTO

IMAGEN Y SEMEJANZA.

Aunque el hombre contiene en sí mismo todos los elementos que conforman el mundo, su verdadera perfección de la cual puede sentirse justamente orgulloso no reside en esto. "No hay nada destacable en desear hacer del hombre la imagen y semejanza del universo, pues la tierra pasa, el cielo cambia y todo lo contenido allí es transitorio, como lo es su continente" afirma San Gregorio de Nisa. "Se ha dicho

que el hombre es un microcosmos. Exaltar la naturaleza humana por ello no le otorga al hombre más que las cualidades del mosquito y del ratón" (1) La perfección del hombre no radica en eso, radica en distinguirlo del cosmos y asemejarlo a su Creador, que es lo que afirma la revelación divina cuando asegura que el ser humano fue hecho a imagen y semejanza de Dios.

Todos los Padres de la iglesia occidental y la oriental saben que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios y que existe una congruencia primordial entre el ser del hombre y el ser de Dios. Las expresiones teológicas de esta verdad revelada son diferentes y hasta contradictorias en las tradiciones de Oriente y Occidente. San Agustín se forma una idea de Dios comenzando con la imagen de Dios en nosotros y trata de descubrir en Dios lo que se encuentra en nuestra alma, creada a su imagen. Este método de analogía psicológica es aplicado al conocimiento de Dios, a la teología. San Gregorio de Nisa, en cambio, elige como punto de inicio lo que nos dice la Revelación acerca de Dios a fin de hallar en el hombre lo que se corresponde con la imagen de Dios. Este método teológico se aplica a la ciencia del hombre, a la antropología. El primer intento procura conocer a Dios partiendo desde el hombre, creado a Su imagen. El segundo desea definir al hombre y su naturaleza verdadera comenzando desde el concepto de Dios, a cuya imagen el hombre fue hecho.

Si deseamos buscar en los textos de los Santos Padres una definición clara de qué cosa en nosotros se corresponde a la imagen de Dios podemos perdernos en diferentes aserciones que, sin ser contradictorias, no pueden aplicarse a ninguna parte del ser humano. Los perfiles de la imagen de Dios son atribuidos al carácter soberano del hombre, su dominio del cosmos psicológico, o la imagen de Dios es buscada en la naturaleza espiritual humana, en el alma, o rigiendo su ser en la mente, en las facultades elevadas, el intelecto, la razón, la libre determinación propia del hombre, su autodeterminación interna que le hace iniciar acciones. A veces se liga la imagen divina con ciertas cualidades del alma, su simplicidad, su inmortalidad, su capacidad de conocer a Dios, de vivir en comunión con Él, en la presencia del Espíritu Santo en el alma humana. En las Homilías de San Macario de Egipto la imagen de Dios se presenta en dos modos. Primero en la libertad formal del hombre, de elegir, de la voluntad, imposible de destruir por el pecado. Segundo, en su 'imagen celestial', el contenido positivo de la imagen divina. La comunión con Dios que investía al ser del hombre antes de la caída, con el Verbo y con el Espíritu Santo (2). Finalmente para San Ireneo, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Palamas no solo el alma; también el cuerpo humano comparte la imagen de Dios, por habérselo creado según esa imagen.

"La denominación 'hombre' no se aplica separadamente al cuerpo o al alma, se aplica a ambos juntos pues juntos fueron hechos a imagen de Dios" (3). (San Gregorio Palamas). Para San Gregorio Palamas el hombre fue hecho a imagen de Dios más que los ángeles, pues el espíritu divino unido al cuerpo humano posee un poder animador mediante el que Dios energiza y controla ese cuerpo. Los ángeles y los espíritus incorpóreos carecen de esta capacidad aunque se hallen más cerca de Dios por la simplicidad de su naturaleza espiritual. (4)

Esas múltiples y diversas definiciones muestran a los Padres remisos en limitar a alguna parte del ser humano, su relación con la imagen divina. La narrativa bíblica no especifica los lineamientos característicos de la imagen de Dios; presenta la creación del hombre como un acto muy especial, diferente del resto de la creación de otros seres. Como los ángeles que, dice San Isaac el Sirio, fueron creados 'en silencio' (5), el hombre no fue creado por una orden dada a la tierra. Dios mismo lo formó con sus manos del polvo de la tierra. San Ireneo de Lyon entiende que esas manos son el Hijo y el Espíritu Santo (6). Y soplo sobre él el aliento de vida.

"El Verbo, habiendo tomado un terrón de la recién creada tierra con manos inmortales formó mi imagen y le impartió Su vida, pues envió Su espíritu que es la efusión de la desconocida divinidad. Entonces el hombre fue hecho de polvo y de aliento, en la imagen del uno inmortal, pues en ambos es suprema la naturaleza del espíritu. En consecuencia, en mi cualidad de tierra estoy aferrado a la vida aquí abajo, pero siendo también una partícula divina atesoro en mi pecho el deseo de una futura vida" (7). "El alma es aliento de Dios, y por ser celestial sufre su mezcla con lo terrestre. Es esta la luz oculta en una cueva aunque sea divina e inextinguible" (San Gregorio de Nacianzo) (8).

Si consideramos literalmente estos fragmentos, deberíamos inferir el carácter increado del alma y ver al hombre como un dios cargando una naturaleza corporal, o cuando menos una mezcla de dios y animal. Esta cosmovisión de la creación del hombre a imagen divina contradeciría la enseñanza cristiana que ve en el hombre una criatura destinada a alcanzar la unión con Dios, devenir dios por gracia, no Dios por origen. Sin mencionar otras improbables consecuencias de semejante suposición, el problema del mal sería incomprensible. Adán no pudo pecar, estando Dios en su alma, él era una partícula divina; o el pecado original habría reflejado también sobre la naturaleza divina, o sea que Dios mismo habría pecado en Adán. San Gregorio de Nacianzo lo refuta totalmente en su oración sobre la naturaleza humana, le agrega también el alma: "Si eres verdadero aliento de Dios y designio de Dios como tú piensas, alma mía, entonces aparta toda falsedad pues yo creo en ti (…) ¿Cómo puedes estar tan atribulada con las insinuaciones del destructivo Adversario si estas unida al Espíritu celestial? Si aun con semejante ayuda tú reverencias a la tierra, entonces pobre de mí, pobre de mí, cuan todo poderoso debe ser tu destructivo pecado" (9). El alma mezclada con el 'espíritu celestial´, es ayudada, consecuentemente, por algo más elevado que ella misma. Solo la presencia en ella de la energía divina, habilita a llamarla 'partícula de divinidad' pues tomó su fuente de la divina afluencia del aliento dentro suyo, lo cual es la gracia. "El divino aliento indica el método de creación del hombre, por virtud de la cual el espíritu humano, ligado próximo a la gracia, es producido, tal como la respiración produce un movimiento en el aire, el cual contiene a esa respiración y es inseparable de ella". Esta es la comunión con la divina energía inherente en el alma, la cual es denominada 'partícula de divinidad'. En una de sus homilía San Gregorio de Nacianzo habla de la comunión con el ser divino; hace referencia a las 'tres luces', la primera de ellas es Dios "la más elevada e inefable luz; segundo los ángeles, afluencia o comunión con la primera Luz; tercero el hombre, también llamado luz pues su espíritu es encendido por la Luz primordial, la cual es Dios." (10) La creación a imagen y semejanza de Dios implica comunión con el ser divino, con Dios. Ello significa que la comunión presupone gracia.
Dice San Gregorio de Nisa que la imagen de Dios en el hombre, si es auténtica, es necesariamente incognoscible, pues, para reflejar la plenitud de su prototipo, debe también poseer lo incognoscible del ser divino. Es por ello que también resulta imposible definir lo que constituye la imagen de Dios en el hombre. No podemos concebirla más que mediante la idea de comunión con la infinita bondad de Dios. "Dios por su naturaleza es bondad en sí misma" dice San Gregorio de Nisa. "Mejor aún, Dios trasciende en bondad cuanto el hombre puede comprender o concebir. Por lo tanto Él hace la vida humana sin más impulso que su bondad. Siendo así y habiendo creado al hombre por esa sola razón, no busca manifestar solo la mitad de sus poderes, una parte de su bondad, y esconder celosamente el resto, negándose a compartir lo restante. La real perfección de su bondad se manifiesta en Él por el hecho de convocar al hombre de lo no existente a la existencia, e impartirle abundantemente todo lo bueno. Son innumerables sus bendiciones. Se hallan comprendidas brevemente en el dicho de que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Es como afirmar que hizo a la naturaleza humana una comunicadora de todo lo bueno(…) Pero si la imagen es idéntica al prototipo en su beatitud, el hombre no sería meramente imagen sino que habría de fusionarse con Él. ¿Cuál es la distinción existente entre el ser divino y quien se le parece? Es la siguiente. Primero, el ser divino es increado mientras que la existencia humana es en virtud de un acto de creación" (11). San Gregorio de Nisa entiende aquí por imagen de Dios, a la perfección última, el estado de deificación humana, participando en la plenitud del ser divino, en la abundancia de la divina bondad. Así, hablando de la imagen de Dios en el hombre, compartiendo limitadamente en ese hombre ciertas beatitudes de una imagen aún incompleta, ve lineamientos característicos humanos al ser hecho a imagen de Dios, en particular en ese hombre "liberado de la necesidad y de la sujeción de la naturaleza, determinado a sí mismo según su propio discernimiento. Pues la virtud es independiente y es su única amante" (12). Esa es la imagen 'formal', la condición necesaria para que el hombre alcance la perfecta semejanza a Dios. Tanto como el hombre alcanza la imagen de Dios es cuanto se trata de un ser personal no regido por la naturaleza, que puede regir a la naturaleza, tal como lo hace su divino prototipo.
La persona del hombre no es una parte del ser del hombre, así como las personas de la Santa Trinidad no son partes de Dios. El carácter de la imagen de Dios no se refiere a un elemento de la composición del

hombre, se refiere a toda la naturaleza humana. El primer hombre, quien contenía en sí mismo toda la naturaleza humana, fue también la única persona. “Pues el nombre de Adán no es hoy adjudicado a un objeto creado, como ocurre en narrativas subsecuentes. Pues el hombre creado no tiene un nombre especial, es un hombre universal, llevando en sí a toda la humanidad. Entonces, por esta designación de la naturaleza universal de Adán somos llevados a comprender que la providencia divina y la energía abrazan en la creación primordial a toda la raza humana. La imagen de Dios no se halla confinada a una parte de la naturaleza, ni la gracia se confina en un individuo; su actividad se extiende a toda la raza humana. No hay distinción entre el hombre creado al principio de la creación del mundo y el que vendrá al final; ambos llevan la misma imagen de Dios. El hombre hecho a imagen de Dios es naturaleza entendida como un todo, reflejando la semejanza de Dios.” (13) La imagen de Dios propia de la persona de Adán, relaciona a toda la humanidad con el ‘hombre universal’. Esta es la explicación de porqué en la raza de Adán la multiplicidad de las personas, cada una de las cuales porta la imagen de Dios (uno podría referirse aquí a la multiplicación de la imagen de Dios en la pluralidad de las hipóstasis humanas) no se contradice en absoluto con la unidad ontológica de la naturaleza común a todos los hombres. Por el contrario, una persona humana no puede realizar la plenitud a la que ha sido convocada, la plenitud de volverse la perfecta imagen de Dios, si se apropia de una parte de dicha naturaleza, considerándola de su propiedad. La imagen de Dios en el hombre alcanza su perfección solo cuando la naturaleza humana se torna como la naturaleza de Dios, cuando comienza a participar plenamente en la bondad increada. Existe solo una naturaleza común a todos los hombres, aunque se nos aparezca fragmentada por el pecado, parcelada entre muchas personas. Esta unidad original de la naturaleza restablecida en la iglesia aparece tan completa para el Apóstol Pablo, que él se refiere a ella como el Cuerpo de Cristo.

Entonces los hombres poseen una sola común naturaleza en muchas personas humanas. La distinción entre naturaleza y persona en el hombre no es menos difícil de comprender que la naturaleza única y las tres personas en Dios. Primero hemos de considerar que la persona nos es desconocida, la hipostasis humana se halla libre de toda mixtura, en su real expresión. Lo que denominamos ‘personal’ o ‘persona’ se refiere a individuo o a individual. Hemos crecido acostumbrados a considerar estos dos términos como sinónimos. Los utilizamos indiscriminadamente para una y la misma cosa. En verdad se trata de términos opuestos pues el individuo es una mixtura de la persona con elementos naturales comunes a todos. Persona es aquello que nos distingue de la naturaleza. En nuestra condición actual conocemos a la persona como individuo a través de lo individual y como individuo. Cuando queremos definir y caracterizar una persona tomamos lo individual de ella, sus rasgos de carácter provenientes usualmente de otros individuos. Nunca son rasgos completamente personales. Finalmente lo que hace más querido a un ser humano, lo que lo hace ‘sí mismo’ permanece indefinible pues en su naturaleza no hay nada que pertenezca apropiadamente a su persona, única, incomparable, diferente a todos. El hombre regido por su naturaleza, actuando desde sus naturales propiedades, según su carácter, no es para nada personal. Se ha establecido como un individuo poseedor de su propia naturaleza, como un ‘yo’, en oposición a otras individualidades, confundiendo la persona y la naturaleza. Esta confusión propia de la humanidad caída es llamada ‘samost’, cuyo real significado no lo agota la palabra egoísmo, en la literatura ascética de la iglesia oriental.

Nos resulta ciertamente dificultoso que en el dogma cristológico se considere a la voluntad como una función de la naturaleza. Es más fácil para nosotros imaginar a la persona como alguien que se determina a sí misma y nos obliga a reconocerlo por medio de su voluntad. La idea de persona implica la idea de libertad respecto de la naturaleza. La persona es libre y no determinada por su naturaleza. La hipóstasis humana solo se revela a sí misma por la renuncia a su propia voluntad, pues ella es quien nos determina y sujeta a la necesidad natural. Cada individualidad, cada autodeterminación en la que se pueda quedar confundida la persona con la naturaleza y se pierda la libertad, ha de ser destruida. Este es el principio básico del ascetismo, la renuncia voluntaria a la voluntad personal, a la quimera de la libertad individual, con el objeto de redescubrir la verdadera libertad, la libertad de la persona la cual es la imagen de Dios propia de cada hombre. Para San Nilo del Sinaí el monje perfecto ‘mira, luego de Dios, a todo hombre como al propio Dios’ (14). Otra persona humana aparecerá como la imagen de Dios para él, pues él sabe

como renunciar a sus limitaciones individuales a fin de redescubrir la naturaleza común y de este modo alcanzar el florecimiento de su propia persona.
Lo que corresponde en nosotros a la imagen de Dios no es una parte de nuestra naturaleza sino toda la persona, incluida la naturaleza misma. 'Leoncio de Bizancio (siglo VI) utiliza para la naturaleza confinada en cada persona el término 'enhipostatizada', esto es, tal como es hallada en una hipóstasis o persona. Toda la naturaleza, afirma, es incluida en una hipóstasis; tal es la naturaleza de una hipóstasis que no puede existir de otro modo (15). Pero en los niveles más bajos del ser las hipóstasis refieren a individuos, seres individuales. Refiere a personas solo cuando se trata de seres espirituales, hombres, ángeles o Dios. En el caso de la persona (y no en el del individuo) una hipóstasis no divide la naturaleza creando naturalezas separadas. La Santa Trinidad no son tres dioses sino uno. Si la multiplicidad de las personas humanas fragmenta a la naturaleza, la parcela en multitud de individuos, ello ocurre porque no hemos conocido otra generación que la que surgiera luego de la caída, cuando la naturaleza humana perdió su semejanza con la divina. Para San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor la creación de Eva fue un acto de Dios en conocimiento del pecado y sus consecuencias para la humanidad. Sin embargo Eva, tomada de Adán, "carne de su carne y hueso de sus huesos", una persona humana nueva, completando la naturaleza de Adán, la misma naturaleza "la misma carne". Solo por el pecado esas dos personas devinieron dos naturalezas separadas, dos seres individuales con relaciones externas entre ellos: "desearás a tu esposo y él será señor sobre ti" (Génesis 3:16). Después de la caída la naturaleza humana queda dividida, fragmentada, parcelada en una multiplicidad de individuos. El hombre se muestra en dos aspectos. Su naturaleza individual lo torna parte del todo, del mundo; pero como persona no es una parte sino que contiene todo en sí mismo. La naturaleza es el contenido de la persona; la persona es la imagen de la existencia de esa naturaleza. Una persona que se afirma como individuo y se confina dentro de los límites de su naturaleza separada no puede florecer plena, crece empobrecida. Solo renunciando, soltando libre, cesando de existir para sí, puede una persona expresarse plena en la naturaleza de todo. Renunciando a sus bienes separados, se expande sin fin y se enriquece con todo lo que pertenece a todos. Se torna la perfecta imagen de Dios al descubrir su semejanza que es la perfección de la naturaleza común a todos los hombres. Esta distinción entre persona y naturaleza reproduce en la humanidad el orden de la vida divina, expresado en el dogma de la Trinidad. Esta es la base de toda la antropología cristiana, de toda la moral evangélica, pues "La cristiandad es la imitación de la naturaleza de Dios" según San Gregorio de Nisa (16).
Hecho a imagen de Dios, el hombre es un ser personal confrontando a un Dios personal. Dios se dirige a él como persona y el hombre le responde a Dios. San Basilio el Grande afirmó que el hombre es una criatura que recibió la orden de volverse dios (17). Pero esta orden no es coercitiva. El hombre, ser personal, la puede aceptar o rechazar. Permanece persona no importa su lejanía de Dios y la pérdida de su semejanza en su naturaleza. La imagen de Dios en el hombre es indestructible. El hombre permanecerá un ser personal al cumplimentar la voluntad divina, mostrando una perfecta semejanza con Él en su naturaleza. "Respetando su libertad, Dios puso al hombre en el Paraíso para que la bondad pudiera igualmente pertenecer al hombre que la eligió y a aquel que yació en sus primicias" (18). Entonces, sea que el hombre elige el bien o el mal, que él manifieste la semejanza o no semejanza con Dios, el hombre posee su naturaleza libremente pues es una persona hecha a imagen de Dios.
Sin embargo y debido a que la persona es inseparable de su naturaleza intrínseca, cada debilidad, cada 'no similitud' de la naturaleza, oscurece a la persona y limita en ella 'la imagen de Dios'. Si poseemos libertad como personas que somos, la voluntad con la que actuamos es propiedad de nuestra naturaleza. Para San Máximo el Confesor la voluntad es "una fuerza natural dirigida a lo que es consistente con la naturaleza, una fuerza que abarca todas las propiedades esenciales de la naturaleza" (19). Él distingue esta voluntad natural la cual es deseo por lo bueno buscado por la naturaleza racional; y la voluntad que elige y pertenece a la persona (20). La naturaleza desea y actúa pero la persona elige. Acepta o rechaza los deseos naturales. Esta elección también es una debilidad, una limitación de la verdadera libertad: la naturaleza perfecta no precisa elegir pues conoce lo bueno naturalmente. Su libertad se basa en este conocimiento. Nuestro libre albedrío revela la imperfección de la humanidad caída, la pérdida de la semejanza con Dios. Desde el momento del oscurecimiento de la naturaleza por el pecado, no es posible

conocer lo realmente bueno y la dirección lleva hacia lo ‘antinatural’. La persona humana es confrontada con una permanente necesidad de elección. Esta vacilación en reconocer lo bueno es llamada ‘libre albedrío’. La persona, convocada a la unión con Dios, a la perfecta asimilación de su naturaleza con la divina por la gracia, es mutilada, quebrada por el pecado, arrastrada por deseos contradictorios. El conocimiento y la voluntad en esta naturaleza imperfecta hacen a la persona ciega y débil. Ya no sabe cómo elegir y cae usualmente bajo los impulsos de una naturaleza vuelta esclava del pecado. De este modo lo que fue hecho a imagen de Dios en nosotros es volcado al abismo, pero retiene su libertad de elección y puede volver a Dios.
El hombre fue hecho perfecto. Ello no significa que su estado original coincida con su destino de unión con Dios desde el momento de la creación. Adán no fue ‘pura naturaleza’ ni hombre deificado hasta la caída. La cosmología y la antropología de la Iglesia Oriental presentan un carácter dinámico y excluyen toda combinación externa de las ideas de naturaleza y gracia. Se interrelacionan y coexisten ambas. San Juan de Damasco ve lo profundo de este misterio al afirmar que el hombre fue creado ‘por virtud del solo deseo de Dios transformado en dios por comunión con la iluminación divina’ (21). La perfección de nuestra naturaleza original fue expresada primordialmente en esta capacidad de unión con Dios, de cada vez mayor conexión con la plenitud del ser divino, una plenitud que penetro y transfiguró a la naturaleza creada. San Gregorio de Nacianzo se refirió a esta elevada cualidad del espíritu humano cuando dijo que Dios al soplar en el hombre le había transmitido ‘una partícula de su divinidad’ que es la gracia. La gracia se halla en el alma desde el comienzo y el alma es capaz de recibir y asimilar esa energía deifica. La persona humana fue convocada ‘para unir amorosamente la naturaleza creada y la increada, mostrándolas unidas e idénticas mediante la adquisición de la gracia’ (San Máximo el Confesor) (22). Unidad e identidad se refieren aquí a la persona, a la hipóstasis humana. El hombre agraciado porta dos naturalezas en su creada hipóstasis: tornarse un ‘dios creado’, un ‘dios por la gracia’, en contraste con Cristo, una persona divina que asume la naturaleza humana. La acción recíproca de ambas voluntades es precisa para alcanzar este fin: por una parte la divina voluntad deificada plena de gracia mediante el Espíritu Santo se halla presente en la persona humana; por otra parte la voluntad humana que se somete a la divina en tanto que acepta la gracia, la asimila y habilita a penetrar toda su naturaleza. Tal como la voluntad es una fuerza activa en la naturaleza racional, ello actúa mediante la gracia en idéntico grado que la naturaleza participa en la gracia y se renueva la semejanza de Dios mediante el ‘fuego transformador’. (23)
Los Padres de la Iglesia Griega presentaron a la naturaleza humana como una composición tripartita de espíritu, alma y cuerpo o como la unión de alma y cuerpo. La distinción entre tricotomistas y dicotomistas se reduce a la terminología. Los dicotomistas ven en el ‘nous’ la más elevada facultad del alma racional, la virtud por la que el hombre entra en comunión con Dios. La persona, la hipóstasis humana, contiene todas las partes de esta composición natural, se expresa a sí misma en todos los hombres que existen por ella y mediante ella. Hecha a imagen de Dios, el constante origen de la naturaleza humana es dinámico y cambiante, dirigido siempre por su voluntad hacia un fin externo. Podría decirse que la imagen es un sello divino estampado en la naturaleza, puesto en relación personal con Dios, una relación perfecta y única para cada ser humano. Esta relación es realizada por medio de la voluntad que dirige a toda la naturaleza hacia Dios, en donde el hombre halla la plenitud de su ser. Dijo San Tijon de Zadonsk: ‘Pues el alma humana es un espíritu hecho por Dios y solo en Dios, por quien fue hecho a su imagen y semejanza, ella puede descubrir contentamiento, reposo, paz, solaz y alegría. Y cuando se aleja sólo puede encontrar sus placeres en cosas creadas y diversas pasiones y ha de alimentarse a sí misma con cáscaras pero no halla reposo apropiado ni alegría y muere de hambre. Pues el alimento espiritual es necesario al espíritu humano’ (24). El espíritu humano debe nutrirse en Dios, vivir en Dios; el alma debe nutrirse del espíritu; el cuerpo debe vivir en el alma. Ese fue el designio original de la naturaleza inmortal del hombre. Alejado de Dios, en vez de alimentar al alma, el espíritu comienza a vivir a expensas del alma alimentándose de su substancia (los llamados ‘valores espirituales’). El alma, a su vez, comienza a vivir de la vida del cuerpo; este es el origen de las pasiones. Finalmente el cuerpo, compelido a buscar su alimento en el mundo externo, en materia sin alma, concluye hallando la muerte. La estructura del hombre se ha roto en pedazos.

El mal entra en el mundo por la voluntad del hombre. No es una naturaleza; es una condición. “La naturaleza del bien es más fuerte que el hábito del mal” (Diádoco de Fótice) “pues el bien existe pero el mal no; solo existe cuando se pone en práctica” (25). Para San Gregorio de Nisa el pecado es una enfermedad del alma que se equivoca tomando por buena lo ilusorio de la bondad. Aun el deseo de probar el fruto del árbol del bien y del mal fue un pecado pues el conocimiento supone una cierta predisposición hacia el objeto a conocer. El mal, inexistente por sí mismo, no debería haber sido conocido (26). El mal se torna real por la voluntad, única razón de su existencia. La voluntad es lo que brinda cierta existencia al mal. Ese hombre dispuesto naturalmente a conocer y amar a Dios ha sido conducido por su voluntad hacia un bien inexistente, un final ilusorio y ello podría explicarse como el efecto de una influencia externa, la insinuación de alguna voluntad extraña ante la cual accedió la voluntad humana (27). Previo a su ingreso en el mundo terreno por medio de la voluntad de Adán, el mal halla su origen en el mundo espiritual. Fue la voluntad de los ángeles eternamente hostiles a Dios los que otorgaron nacimiento al mal. El mal es la atracción de la voluntad hacia lo no existente, la negación de la creación y de Dios, es un violento odio a la gracia por parte de los rebeldes obtusamente opuestos a ella. Aun cuando se tornaron espíritus de oscuridad, los ángeles caídos continúan siendo criaturas hechas por Dios, pero en su auto determinación opuesta a la voluntad de Dios, son poseídos por una desesperada inclinación hacia lo no existente que nunca alcanzarán. Este eterno descenso hacia el abismo no tiene fin. “Ellos son abominables. Su consciente resistencia a la gracia los torna ángeles de oscuridad, monstruos inimaginables. Pero poseen un poder inmenso pues son seres de naturaleza angélica. El más pequeño de ellos podría destruir la tierra, si no fuera porque la gracia divina ha tornado impotente su odio a la creación de Dios. Entonces ellos procuran destruir la creación desde adentro, conduciendo a la voluntad humana hacia el mal. (San Serafín de Sarov) (28). Este Santo distingue en el hombre tres voluntades (29): la primera es la voluntad de Dios, la voluntad perfecta y redentora; la segunda es la voluntad del hombre, no necesariamente destructiva pero tampoco redentora; finalmente la voluntad demoniaca, la que busca nuestra destrucción.

El ascetismo ortodoxo posee términos especiales para destacar los efectos diversos ejercidos por los espíritus malignos sobre el alma humana. Están los ‘pensamientos’ o imágenes provenientes de las regiones profundas del alma, del subconsciente (30). Luego está la ‘seducción’, la presencia de un pensamiento foráneo arribado desde lo carente e introducido por una voluntad hostil en la conciencia. “No es un pecado sino un testigo de nuestra libertad” (San Marcos el Eremita) (31). El pecado se inicia solo con la unión (32); la mente dándole cabida al pensamiento o imagen intrusos. Esta atención o interés ya muestra el comienzo de un acuerdo con la voluntad hostil. Pues el mal siempre presupone libertad; de otro modo sería solo coerción, la conquista del hombre desde afuera.

El hombre peca libremente. ¿Qué fue entonces el pecado original?. Los Padres de la Iglesia distinguen circunstancias en la determinación de la libre voluntad, que separan al hombre de Dios. El momento moral (el personal), coinciden todos ellos, es el de la desobediencia y violación del plan divino. Si el hombre hubiera aceptado la ordenanza de Dios en el espíritu del amor filial en completa auto renunciación, debería haber rechazado no solo el fruto prohibido voluntariamente; también todo otro objeto externo para vivir solamente en Dios, para pensar tan solo en la unión con Él. Las ordenanzas divinas le muestran a la voluntad humana el camino que lleva a la deificación, el camino de renunciación a todo lo que no es Dios. Pero la voluntad humana elegirá el camino opuesto. Se separa de Dios y se somete voluntariamente al poder del diablo. San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor han prestado especial atención al tema físico del pecado. En vez de seguir su tendencia natural hacia Dios la mente humana se vuelve hacia el mundo; en vez de espiritualizar el cuerpo, se entrega a la corriente de la vida animal y sensual, sometiéndose al mundo material. San Simeón el Nuevo Teólogo (33) grafica el desarrollo progresivo del pecado en el hecho de que el hombre, en vez de arrepentirse, trata de justificarse ante Dios. Vuelca toda la responsabilidad sobre Eva “la esposa que tú me diste”, haciendo a Dios causal de su propio pecado. Eva acusa a la serpiente. Al rehusarse a reconocer en su propia libre voluntad el origen del pecado, el hombre rechaza la posibilidad de liberarse del mal y somete su libertad a una necesidad externa. La voluntad se endurece y se cierra contra Dios. “El hombre ha clausurado en sí mismo la afluencia de la gracia divina” (Filareto, Metropolita de Moscú)

¿La pérdida de la gracia ocasionó la caída del hombre en el pecado? La noción de 'gratia supererogatoria', gracia que se adjunta a la naturaleza para conducirla a Dios, es ajena a la cosmovisión de la iglesia oriental. La persona humana fue dirigida directamente a su prototipo pues fue creada a imagen divina; su naturaleza siguió irresistiblemente a Dios en virtud de su voluntad, la cual es un poder espiritual y racional. "La rectitud del hombre primitivo" se debió a que, por ser creado por Dios, solo podía ser de buena naturaleza, dirigida al bien, a la comunión con Dios, a la adquisición de la gracia increada. Si esta buena naturaleza pudo ser alejada de su creador, ello ocurrió solo por su capacidad de auto determinación. Esto es lo que brinda al hombre la posibilidad de actuar hasta en contra de sus inclinaciones naturales, y puede distorsionarlas y volverlas antinaturales.
La caída de la naturaleza humana es la consecuencia directa de la libre auto determinación del hombre, quien se ciñe voluntariamente a esta condición. Lo antinatural puede llevar a la desintegración de la naturaleza humana; esa desintegración concluye en la muerte, que es el estadio final de la naturaleza distorsionada caída lejos de Dios. Aquí no hay lugar para la gracia increada. La mente, como el otro Lado del espejo, en vez de reflejar a Dios, se apropia de la imagen de la materia informe (San Gregorio de Nisa) (34) donde las pasiones violan la estructura jerárquica original del ser humano. La pérdida de la gracia no es causa sino consecuencia de la caída en el pecado. El hombre ha obstruido en sí mismo la capacidad de comunión con Dios, ha cerrado la vía de la gracia, que podría haberse derramado, a través suyo, sobre toda la creación.
Esta interpretación física del pecado y sus consecuencias no excluye, en la enseñanza de la iglesia oriental, el otro aspecto que siempre se impone a sí mismo: el personal y moral perfil del pecado, que es la transgresión y el castigo. Ambos aspectos van inseparablemente juntos, pues el hombre no es solo naturaleza, también es persona que confronta a un Dios personal, en una relación asimismo personal con Él. Si la naturaleza humana se desintegra a causa del pecado, si se introduce la muerte en el mundo creado, ello no ocurre tan solo porque la naturaleza humana ha creado una nueva condición, un nuevo modo de existencia en el mal; también es porque Dios le ha puesto un límite al pecado al hacerlo concluir en la muerte. "Pues el salario del pecado es la muerte" "Somos la descendencia de una raza empañada" (35) (San Macario de Egipto). Sin embargo nada en la naturaleza, ni aun los demonios, es esencialmente malo.
El pecado, ese parásito de la naturaleza, habiendo enraizado en la voluntad, se ha tornado como una especie de 'anti gracia'. Penetra en el ser, vive en él, lo hace prisionero del diablo. El diablo mismo es prisionero de su propia voluntad, fija a perpetuidad en el mal. Aparece en el mundo un nuevo polo de oposición a la imagen de Dios. Este polo, ilusorio en sí mismo, se torna real por la voluntad. (La paradoja de un ser en el no ser, decía San Gregorio de Nisa). Mediante la voluntad humana, el mal se convierte en un poder que infecta a la creación. ("maldita es la tierra por tu causa" dice el Génesis). El cosmos que eternamente refleja la divina majestad, adquiere simultáneamente un aspecto siniestro "el aspecto nocturnal de la creación" en palabras de un teólogo y filósofo ruso. El pecado es introducido donde debió haber reinado la gracia, y en vez de plenitud divina, un abismo enorme del no ser es abierto en la creación de Dios. Las puertas del infierno han sido abiertas por la libre voluntad del hombre.
Adán no cumplimentó su vocación. No supo cómo alcanzar la unión con Dios ni cómo deificar el mundo creado. Lo que no cumplió porque, disfrutando de la plenitud de su libertad, se le hizo imposible, al haberse esclavizado voluntariamente a sí mismo a un poder externo. Desde la caída hasta el día de Pentecostés, la energía divina, la increada y deifica gracia, permanecieron ajenas a la naturaleza humana y actuaron solamente desde el exterior. Los profetas y los hombres justos del Antiguo Testamento fueron instrumentos de la gracia. La gracia actuó por mediación suya pero no fue impartida a los hombres como un poder personal. La deificación, la unión con Dios mediante la gracia, se tornó imposible. Pero el plan divino no se destruyó por el pecado humano. La vocación del primer Adán fue cumplimentada por Cristo, el segundo Adán. En palabras de San Ireneo de Lyon y de San Atanasio el Grande, repetidas por los santos padres y teólogos de todos los tiempos: "Dios se tornó hombre para que el hombre pudiera tornarse Dios" (36). Sin embargo esta obra, completada por el Verbo Encarnado, aparece ante la humanidad caída, en su aspecto más inmediato, como tarea de salvación, la redención de un mundo esclavizado por el pecado y la muerte. Todos los que son tentados por la enseñanza de la

‘felix culpa’ usualmente olvidan que, al destruir el dominio del pecado, nuestro Salvador abrió nuevamente para nosotros la vía de la deificación, la cual es el fin último del hombre. Así, la obra de Cristo lleva consigo la obra del Espíritu Santo (Lucas 12:49).

1. ‘Sobre la Estructura del Hombre, XVI, P.G.44, col.177D-180A
2. ‘Homilias Espirituales’, XII, 1,6,7 y subsiguientes, PG.34 col.557-561. Traducción rusa Sergei Posad 1904, 93 y ss.
3. ‘Prosopopeia’, P.G.150, col.1361C. Este trabajo se atribuye a San Gregorio Palamas.
4. Los capítulos físicos, teológicos y subsiguientes (38-39) Ibid.col.1145-1148
5. Ed. A. J. Wensinck, (Amsterdam 1923), p.127
6. ‘Contra las Herejías’ IV prefacio, 4, P.G.7, col.975; y IV, 20, 1 (1032); V.I.3 (1123); V.5.1 (1134-35), V.6.1 (1136-37), V.28.3 (1200).
7. ‘Poemata Dogmatica’ VIII vv.70-75,P.G.37,col.452; Traducción rusa, Séptima Oración, “Sobre el Alma”, Works, IV, pp.199-200
8. Ibid vv.1-3 col.446-447. Traducción rusa IV, p.197.
9. ‘Poemata Moralia’ XIV vv.76-84. Ibid.col.761-762 Traducción rusa Décima Oración “Sobre la Naturaleza Humana, Works, IV, pp.214-215.
10. Cuarta Oración, “Sobre el Santo Bautismo” 5, P.G. 36, col. 364BC. Traducción rusa: Works, III, p.226.
11. “Sobre la Estructura del Hombre”, XVI, P.G.44,184AC.
12. “Sobre la Estrucutra del HJombre”, col. 184B.
13. Ibid. Col. 185-204.
14. “Sobre la Oración”, 123, P.G.79, col.1193C. Traducción rusa ‘Amor al Bien’ .V.2. (3ª. Ed. Moscú 1913) p.222 (ch.121)
15. “Contra Nestorio y Eutico” P.G.86, col.1277CD. Esas mismas ideas desarrolladas por San Máximo el Confesor (P.G.91 col.557-560) y San Juan de Damasco “Un relato preciso de la Fe Ortodoxa”, I, IX, 53.
16. “De Professione Christiana” P.G.46, col. 244C
17. Las palabras de San Basilio el Grande registradas por San Gregorio Nacianzo en la Oración 43 “Oración Fúnebre a Basilio Arzobispo de la Cesarea Capadocia”, 48 P.G.36 col. 560A. Traducción rusa de los 2Trabajos” de San Gregorio Nacianzo parte IV.
18. Oración 45, “Sobre la Santa Pascua” 8 P.G 36 col. 632C Traducción rusa parte IV (Moscú 1889) p.129.
19. ‘Opuscula Theologica et Polemica ad Marinum’ P.G.91 col. 45D-48A.
20. Ibid col. 48A-49A col. 192C. Comparar con San Juan de Damasco ‘Un preciso relato de la Fe Ortodoxa’ III, 214, P.G. 94 col. 1036-1037, 1044-1045.
21. ‘Un preciso relato de la Fe Ortodoxa’ II, P.G. 94 col. 924A. Traducción rusa p. 213.
22. ‘De Ambiguis’ P.G. 91 col. 1308A.
23. La expresión pertenece a Diadoco de Fotice ‘La Oración sobre la Ascética’, ch.XVII, ed. K. Popov (Kiev 1903) vol.I p.363.
24. ‘Como llama Dios a los Pecadores al Arrepentimiento’, 140 Obras de Ticon Zadonsky (6ª. Ed. Moscú 1898) vol. I, p.215.
25. ‘Oración sobre la Ascética’ ch.III, ed. Popov (Kiev 1903) vol. I pp.24-25. Traduccion latina: ‘Capita de Perfectione Spirituali’ P.G. 65, col. 1168.
26. ‘Sobre la Estructura del Hombre’, XX, P.G.44, col.197-200 ‘Sobre la Oración del Señor’ IV ibid col. 1161D-1164A.
27. Ibid.col.200C
28. ‘Las revelaciones de San Serafín de Sarov’ (Paris 1932)
29. El pasaje que alude a las tres voluntades se halla en la Carta 20 publicada en Galland, ‘Veterum Patrum Bibliotheca’ (Venecia 1788) vol. IV, 696 y ss.

30. Para un análisis detallado se estos términos ver V. Zarine 'Las Fundaciones del Ascetismo Ortodoxo' (San Petersburgo 1902) Este texto es aún valioso.
31. 'Sobre el Bautismo' P.G.65 col. 1020A.
32. San Marcos el Eremita 'Sobre la Ley Espiritual' 142, P.G. 65, col. 921-924.
33. 'La 45 Oración en la edición Esmirna y en la traducción rusa. La 33 Oración wen la traducción latina, ed. Migne, P.G.120, col.449AB.
34. 'Sobre la Estructura del Hombre' XII, P.G.44, col.164
35. Sobre los poderes oscuros invadiendo el espíritu humano ver 'Homilías Espirituales' XXIV, 2 XLIII, 7-9 y P.G.34 col. 664, 776-777. Traducción rusa de la 'Obras' de San Macario de Egipto pp.181-182 y 280-281.
36. San Ireneo de Lyon 'Contra los Herejes' V, prefacio P.G.7 col. 1120; San Atanasio el Grande, 'Oración sobre la Encarnación del Verbo de Dios', 54, P.G.25, col. 192B; San Gregorio de Nacianzo, 'Poema Dogmatica', X, 5-9, P.G.37, col. 465; San Gregorio de Nisa 'La Gran Oración Catequética' 25, P.G.45, col. 65D.

----------0----------